


العدد

السادس عشر

١٤١٩ هـ

١٩٩٨ م

## طبيعة المجلة وأهدافها

١ـ تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثية أو تأليفاً في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣ـ تنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي، وبعض أخبار الكلية.

٤ـ تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعرضها على أساتذة متخصصين من داخل الكلية أو خارجها، ثم ينشر مايجيزه المحكمون.

## قواعد النشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

١ - يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ - يُشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار؛ وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ - يكتب البحث بخط واضح على وجه واحد من الورقة أو يطبع على الآلة الكاتبة أو الحاسوب.

٤ - يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - تكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حدة.

٦ - يصدر كل بحث بنبذة مختصرة لاتزيد على نصف صفحة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها؛ أو الجديد الذي قدمه.

٧ - يرافق كل بحث نبذة مختصرة عن كاتبه، تعرف به، وبسجله العلمي، وأبرز مؤلفاته.

٨ - لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب، ولايقل عن خمس عشرة.

٩ - تعرض الملاحظات التي أبداها المحكمون على البحث الصالح للنشر على صاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١٠ - لا ترد البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.

١١ - يبلغ صاحب البحث بوصول موضوعه، وبنتيجة التحكيم.

١٢ - يرسل البحث من أصل وصورتين.

١٣ - يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.

١٤ - تستبعد المجلة أي بحث مخالف للشروط المذكورة، وهي ليست ملزمة بالرد على صاحبه في هذه الحالة.

١٥ - ماينشر في المجلة يعبر عن فكر أصحابه، ولا يمثل - بالضرورة - رأي المجلة أو اتجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي:


**كلية الدراسات الإسلامية والعربية (المجلة)**

**دبي، ص.ب: (٥٠١٠٦)**

**دولة الإمارات العربية المتحدة**


الاشتراك السنوي في المجلة متضمناً أجور البريد:

**١٥٠ درهما (للمؤسسات) - ١٠٠ درهما (للأفراد)**

يرسل على شكل حوالة أو شيك مصرفي على حساب رقم:

(٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦) بنك المشرق - دبي

ثم يرسل إلى المجلة إشعار بالتحويل

# المحتـــــــويات

# الافتتـــــاحية



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد:

فيطالعنا العدد السادس عشر من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية وهو يحمل في طياته بحوثا جادة في مجال الشريعة وأصول الدين واللغة العربية، ونرجو من الله تعالى أن ينعم على هذه الكلية بالرقي والازدهار، وعلى مجلة الكلية بالنماء والاستمرار وأن تظل هذه المجلة راية من رايات البحث العلمي وقبساً من قبسات العلم النافع. وأن يظل الدين في هذه الكلية حاميا للغة العربية وأن تظل العربية حياضا لهذا الدين لأن القوة في الدين قوة في اللغة العربية، والقوة في اللغة العربية قوة في الدين والضعف في أحدهما ضعف في الآخر.

ويطالعنا هذا العدد ونحن على مشارف قرن ميلادي جديد بدأت تتحول فيه البشرية من عالم فسيح إلى قرية صغيرة، وبدأ العالم الأرضي يبحث عن عالم جديد في كوكب آخر وربما في كواكب أخرى، وأخذت تذوب الكيانات الصغرى في كيانات كبرى، لتطفو على المسرح السياسي تكتلات هائلة يعلم الله تعالى خيرها وشرها في القرن القادم.

وقد آن الأوان لأمة المليار مسلم أن تتنبه على حركة الزمن وتوالي السنين وتعاقب القرون وأن تكتشف نفسها وتتعرف على أحوالها ومالها وأن ترسم لنفسها استراتيجية البقاء وتصمم لنفسها وجودا جديدا على خريطة القرن الحادي والعشرين.

لقد آن لهذه الأمة أن تتخلص من قابلية الفناء في الأمم الأخرى وقابلية التخلف والسكون وقابلية الإسراف والتبذير، والغيبة الزمانية والمكانية، والانكفاء على الماضي، فأمة لا إله إلا الله مخلوقة لتقدير قيمة الزمن والتفاعل مع نواميس الكون وقيادة العالم، لأنها أمة الوجود الإنساني كله وأمة بقاء الحياة واستمرارها على الأرض.

السؤال التقليدي الذي يطرحه الأحفاد على الأجداد ماذا قدمتم لنا من الخيرات والعلوم والحضارات؟ والمفلس من الأمم من لايجد الإجابة عن هذا السؤال، فحتى لا نكون من المفلسين وننجو من محاكمة التاريخ ولعنات الأجيال وعذاب الضمير وحساب الله تعالى قبل كل شيء، علينا في القرن القادم أن نثبت أننا بحق

خير أمة أخرجت للناس مصداقا لقوله تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ وأننا بحق أمة الاعتصام بحبل الله المتين مصداقا لقوله تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ وأمة الوراثة الصالحة مصداقا لقوله تعالى ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾ وأمة الأمانة والاستخلاف والحفاظ على تشريع السماء، مصداقا لقوله تعالى ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ وأمة الماضي الذي لاينكر وأمة الحاضر الذي لايكسر وأمة المستقبل الذي لايخسر، وأمة القول والعمل والتخطيط، لا أمة الأكل والشراب والاستهلاك.

علينا ونحن نملك أكبر طاقة روحية من رصيد الفطرة والعقيدة والأخلاق والتشريع أن نبني أمة جديدة تجمع بين نور الدين ونار العلم، وأن نستلهم نواميس الكون ورشاد الأمم الأخرى في الخبرات والتقنات، وأن نجعل القرن القادم قرن الإسلام بالعمل الجاد والوقت الثمين والقلب المنير لنحمي القرن القادم من الانهيار في عالم الأرض وعالم الفضاء.

وعلينا أيضا في القرن القادم أن نعطي أكثر مما نأخذ ونصدر أكثر مما نستورد ونؤثر أكثر مما نتأثر حتى نثبت أن لهذا الدين رجالا وأن لهذه الأمة وزنا في معركة الوجود أو اللاوجود، وإلا كانت الحالقة، لا أقول الحالقة للشعر بل الحالقة للدين والعياذ بالله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

# اللاجئون والنازحون في الشريعة الإسلامية

**أ. د. محمد عقله**

أستاذ الفقه المقارن في قسم الشريعة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

الحمد للّه ربّ العالمين. والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن مصطلح «اللجوء» و«النزوح» قد عرفتهما لغتنا العربية، واستخدما فيها للدلالة على معنى متقارب هو مفارقة الأوطان والبعد عن الديار. فيقال: لجأت إلى الشيء والمكان، ولجأت إلى فلان لجوا، والتأجت إذا استندت إليه واعتضدت به، أو عدلت عنه إلى غيره، كأنه إشارة إلى الخروج والانفراد [١]. ويقال: نزح الشيء يَنْزَح نَزْحًا ونزوحاً بمعنى بَعدَ، ونَزَحتْ الدار إذا بعدت، وقد نُزِحَ بفلان إذا بعد عن دياره غيبة بعيدة. وأنشد الأصمعي:

ومن يُنْزَح به لا بد يوما   يجيء به نعيّ أو بشير [٢]

والاصطلاح المرادف للجوء والنزوح الذي جاء به لسان الشرع الإسلامي ممثلاً في آيات كتاب الذكر المجيد، وأحاديث رسول اللّه ﷺ، هو «الهجرة» فهي تعني الخروج من بلد إلى بلد ومن أرض إلى أرض، وسُمّي المهاجرون مهاجرين لأنهم تركوا ديارهم ومساكنهم التي نشأوا بها للّه تعالى، ولحقوا بدار ليس لهم بها أهل ولا مال حين هاجروا إلى المدينة. فكل من فارق بلده من بدوي أو حضري، وسكن بلداً آخر فهو مهاجر، والاسم من «الهجرة» [٣]. ويقال كذلك «المهاجَرَة» وإنما اشتق للخروج عن الوطن وترك القوم اسم المهاجرة، لأنها في الغالب تكون عن كراهية بين الراحل والمقيمين، فكل فريق يطلب ترك الآخر، ثم شاع اطلاقها على مفارقة الوطن بدون هذا القيد.

ومن هنا فإن حديثنا عن اللجوء والنزوح في الشريعة الإسلامية سيكون حيثاً عن الهجرة في الإسلام باعتبارها اللفظ الذي عبّر به الشرع الشريف عن هذا المعنى.

(١) لسان العرب، باب الهمزة، فصل اللام جـ ١ ص ١٥٢.
(٢) لسان العرب، باب الحاد، فصل النون جـ٢ ص ٦١٣.
(٣) لسان العرب، باب الراء، فصل الهاء جـ ٥ ص ٢٥٠.

## أولاً: طبيعة الهجرة «اللجوء والنزوح».

هجرة الأوطان، والنزوح عن الديار من الأمور الشاقة على النفس، لما يترتب عليها من الآثار الجسيمة، والتبعات القاسية مادياً ومعنوياً. ولا أدلّ على ذلك من كون الحق تبارك وتعالى قد ربطها بقتل النفس في غير ما موضع من القرآن الكريم. يقول عزّ شأنه «ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلاّ قليل منهم» (١).

يقول الشيخ رشيد رضا في تفسيره لمعنى الآية «بيّن اللّه تعالى أن المؤمن الصادق هو من يطع اللّه ورسوله في المنشط والمكره، والسهل والشاق، ولو قتل النفس، والخروج من الدار، وهما متقاربان لأن الجسم دار الروح، والوطن دار الجسم» (٢).

وفي تفسير قول اللّه تعالى «ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى اللّه ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على اللّه» (٣)، يقول سيد قطب في «الظلال»: إن المنهج الربّاني القرآني يعالج في هذه الآية مخاوف النفس البشرية، وهي تواجه مخاطر الهجرة في مثل تلك الظروف التي كانت قائمة، والتي قد تتكرر بذاتها أو بما يشابهها من المخاوف في كل حين. فلا يكتم عنها شيئاً من المخاوف، ولا يداري عنها شيئاً من الأخطار. بما في ذلك خطر الموت. لكنه يسكب فيها الطمأنينة بحقائق أخرى، وبضمانة اللّه سبحانه وتعالى» (٤).

ومما يدّل على شدة التباريح التي يكابدها المهاجر عن وطنه ما قاله الصادق المصدوق صلوات اللّه عليه وسلامه، وقد وقف بالحزورة في سوق مكة مخاطباً مسقط رأسه «واللّه، إنك لخير أرض اللّه إلى اللّه وأحبّ أرض اللّه اليّ، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت» (٥).

وإذا كانت تلكم بعض معالم صورة ظل الهجرة الكئيب في إطارها النظري، فإن تلك الصورة تتجسّد بشكل أجلى من خلال القوائع الماديّة الملموسة كما تنمّ عنها مواقف من هجرة أصحاب رسول اللّه عليه الصلاة والسلام من مكة إلى الحبشة أو إلى المدينة المنوّرة، وما صاحب تلك المواقف من مرارة الألم وعظم التضحيات.

لقد كان المهاجرون المسلمون إلى الحبشة غرباً، يعيشون في دار هجرتم في وسط غريب، لا

(١) الآية ٦٥ سورة النساء.

(٢) تفسير المنار جـ٥ ص ٢٤٠.

(٣) في ظلال القرآن جـ٥ ص ٥٠١.

(٤) سنن الترمذي ٧٢٢/٥، وقال: حسن غريب صحيح، سنن ابن ماجة ١٠٣٧/٢، سنن الدارمي ٢٣٩/٢.

تربطهم به وشائج رحم ولا حتى لغة، فضلاً عن كونه وسطا يخالفهم في المعتقد. وهذا الجو يرتسم من خلال هذه المجادلة تدور بين أسماء بنت عميس. أحدى المهاجرات إلى الحبشة.، وعمر بن الخطاب رضي اللّه عنه، فقد قال لها سبقناكم بالهجرة، فنحن أحق برسول الله منكم[1]. فقالت كلا، واللّه كنتم مع رسول الله يطعم جائعكم، ويعظ جاهلكم، وكنا في دار البعداء البغضاء في الحبشة، وذلك في الله ورسوله، وكنا نؤذى ونخاف.. »[2]

وهذا مشهد آخر من هاتيك المعاناة في هجرة رقيّة بنت رسول اللّه ﷺ، يرويه أنس بن مالك فيقول. خرج عثمان برقيّة بنت رسول الله إلى الحبشة، فأبطأ خبرهم، فقدمت امرأة من قريش فقالت يا محمد، لقد رأيت ختنك ـ صهرك ـ ومعه امرأته فقال. على أي حال رأيتيهما؟ قالت: رأيته حمل امرأته على حمار من هذه الدبابة (أي ضعاف تدب ولا تسرع).... وهو يسوقها، فقال ﷺ صحبهما اللّه، إنّ عثمان أولّ من هاجر بأهله بعد لوط»[3].

فهذه ابنة نبي المسلمين وزعيمهم تهاجر وزوجها على دابة هزيلة، وتستغرقهما الطريق إلى الحبشة أياماً على هذا الحال.

ومن المواقف التي تفصح عن الام الهجرة ومتاعبها ما روته أم سلمة رضي اللّه عنها، قالت لمّا أجمع أبو سلمة الخروج إلى المدينة رحّل لي بعيره، ثم حملني عليه، وحمل معي ابني سلمة في حجري، ثم خرج بي يقود بعيره، فلما رآه رجال بني المغيرة. قومها. قاموا إليه فقالوا هذه نفسك غلبتنا عليها. أرأيت صاحبتنا هذه، علام نتركك تسير بهما في البلاد؟ قالت فنزعوا خطام البعير من يده، فأخذوني منه، قالت وغضب عند ذلك بنو عبدالأسد. قوم زوجها. قالوا لا واللّه لا نترك ابننا عندها إذ نزعتموها من صاحبنا. قالت فتجاذبوا ابني سلمة بينهم حتى خلعوا يده، وانطلق زوجي أبوسلمة إلى المدينة، ففُرّق بيني وبين زوجي وبين أبني. قالت. فكنت أخرج كل غداة ـ صباح ـ فأجلس بالأبطح ـ مكان بمكة ـ فما أزال أبكي حتى أمسي، سنة أو قريباً منها..» (٤).

فهذه أسرةٌ بدِّد شملها، وُحِكم عليها بالفرقة والحرمان ثمناً لهجرة موطنها، وفي سبيل معتقدها. ولما اعترضت قريش سبيل صهيب الرومي بحجة جمع أمواله من عمله بمكة ـ أرادوا

---

(١) يقصد أنه سبقهم في الهجرة إلى المدينة، لتأخرها وزوجها في الحبشة

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٢٣٧/٧، صحيح مسلم بشرح النووي ٦٤/١٦ـ٦٦

(٣) السيرة النبوية، شمس الدين الذهبي، ص ١١٠.

(٤) سيرة ابن هشام ٤٦٩/١ ـ ٤٧٠، الإصابة في تمييز الصحابة ٢٢٢/٨

منعه من الهجرة ـ فأجرى معهم صفقة تنازل بموجبها عن جميع أمواله مقابل السماح له بالهجرة، فبلغ ذلك رسول اللّٰه ﷺ فقال: ربح صهيب»[1].

أجل، لقد كانت الهجرة قاسية الوقع على المهاجرين، إذ واجهوا في المدينة صعوبة اختلاف المناخ لأن المدينة بلدة زراعية تغطي أرضها بساتين النخيل، ونسبة الرطوبة في جوّها أعلى من مكة، وقد أصيب العديد من المهاجرين بالحمى، منهم أبو بكر وبلال، فكان أبو بكر إذا أخذته الحمى يقول:

كل امرىء مصبحٌ في أهله والموت أدنى من شراك نعله

وكان بلال إذا أقلع عنه الحمى يرفع عقيرته، ويقول:

إلا ليت شعري هل أبيتنّ ليلة بوادٍ وحولي أنخر وجليـل

وهل أردنْ يوماً ميــاه مجـنّة وهل يبدون لي شامة وطفيل

فأخبرت عائشة بذلك رسول اللّٰه ﷺ فقال: «اللّهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد، وصحّحها، وبارك لنا في صاعها ومدّها، وانقل حمّاها فاجعلها بالجحفة»[2].

تلكم لُمَعٌ من المواقف التي تنبئ عمّا يكتنف الهجرة ومفارقة الأوطان من ألم ومعاناة وتضحيات تجسّد طبيعة الهجرة.

### ثانياً: موقع الهجرة «اللجوء والنزوح» في المنهج الألهي:

المعركة بين الحق والباطل قديمة قدم خلق الإنسان، فمنذ أهبط اللّٰه تعالى آدم عليه السلام وأبليس. أعاذنا اللّٰه من نزغاته. إلى الأرض بعد إغرائه بالأكل من الشجرة المحرمّ قربانها، قرر الحق وعلا أن العداوة بين الحق وأهله من ذرية آدم وبين الباطل وجنود إبليس قائمة باقية بقاء الحياة على الأرض «قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو»[3]. وقد جربَ الباطل وسدنته صنوف الأسلحة لكسر شوكة أهل الحق، ولما كان سلاح الإبعاد والتهجير من أقسى هذه الأسلحة كان بالتالي إحدى الأدوات التي استخدمت في المعركة بين أنبياء اللّٰه ورسله والدعاة إلى سبيله وبين الجاحدين المعاندين على اختلاف تسمياتهم ومبادئهم. يقول سبحانه وتعالى في هذا المعنى «وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودنّ في ملتنا»[4]. فهذا

(١) المستدرك للحاكم ٣/٣٩٨، وقال صحيح على شرط مسلم.
(٢) فتح الباري ٧/٢٦٢.
(٣) الآية ١٢٣ سورة طه.
(٤) الآية ١٣ سورة إبراهيم

النص الكريم يكشف عن طبيعة المعركة بين الإسلام وخصومه، لأنهم لا يرضون بحال أن يكون للإسلام كيان مستقل عنها، ووجود خارج عن وجودها.. ومن ثم يضعون أمام أتباعه خيارين أحلاهما مرّ، الذوبان في مجتمع الكفر، أو مبارحته إلى بلاد أخرى. وقد تكرر هذا التهديد في حق رسل بعينهم، يقول تعالى على لسانَ مَدْيَن «لنخرجنّك يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا» [1]، ويقول على لسان قوم لوط «فما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون» [2] وفي شأن خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام يقول سبحانه «وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك» [3] ومما يدّل بجلاء لهذه الحقيقة ما ورد في الصحيحين من حديث رسول الله ﷺ عن بدء الوحي، وما كان من جزع النبي من هول ما رأى، فأخذته زوجه خديجة رضي الله عنها إلى ابن عمها ورقة بن نوفل. وكان امرأ تنصّر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله.. ـ فلما سمع خبر النبي ﷺ مع جبريل قال: هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى ليتني فيها جذعاً ـ أي شاباً قوياً ـ إذ يخرجك قومك'، فقال رسول الله ﷺ. أو مُخْرِجِيَّ هم؟ قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به الاّ عُودِي،...» [4].

فالنصوص المتقدمة دالة على أن الإخراج من الأهل والدار أسلوب دأب أعداء الأنبياء والمصلحين على انتهاجه، ومن هنا كان حريًا بتسليط الضوء عليه. فجعله المنهج الإلهي من الأمور التي تستحق أن يقابل فاعلها بالقتال والدفع بالقوّة من المعتدى عليهم تماماً كما يقابل من يبغي الإنسان بسوء في عقيدته ونفسه وماله. يقول تبارك وتعالى «وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أُخرجنا من ديارنا وأبنائنا» [5] «أي: أي سبب لنا في أن لا نقاتل عدوّنا، وقد أُخذت منا البلاد، وسُبي الأولاد» [6]. ولما كان الإخراج يقع ظلماً وعدوانا فالنتيجة الحتمية أن يكرم الله تعالى من وقع عليهم بالنصر والتمكين في الدنيا، وباستحقاق الثواب الجزيل في الآخرة. يقول سبحانه «إلاّ تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا» [7] ويقول «فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم، وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقُتلوا لأكفرنّ عنهم سيئاتهم ولأدخلنّهم جنات

(١) الآية ٨٨ سورة الأعراف.
(٢) الآية ٨٢ سورة الأعراف.
(٣) الآية ٣٠ سورة الأنفال.
(٤) صحيح البخاري، باب بدء الوحي، حديث رقم (٣)، صحيح مسلم، باب الإيمان، حديث رقم (٢٥٤).
(٥) الآية ٢٤٦ سورة البقرة
(٦) صفوة التفاسير للصابوني المجلد الأول ص ١٥٧.
(٧) الآية ٤٠ سورة التوبة.

تجري من تحتها الأنهار»[1]«وقد كانت هذه صورة الداعين المخاطبين بهذه الايات أول مرّة.. الذين هاجروا من مكة، وأخرجوا من ديارهم في سبيل العقيدة، وأودوا في سبيل الله. لا في أي سبيل سواه. وقاتلوا وقتلوا... وعلى هذا الجهد الشاق المرير يكون تكفير السيئات، ويكون الجزاء ويكون الثواب هذا هو الطريق، طريق المنهج الرباني الذي قدّر الله أن يكون تحققه في واقع الحياة بالجهد البشري، وعن طريق هذا الجهد، وبالقدر الذي يبذله المؤمنون المجاهدون في سبيل الله ابتغاء وجه الله...»[2].

من هنا نرى أن الهجرة والإخراج من الأوطان سنّة ماضية في علاقة المرسلين والسائرين على منهجهم من المؤمنين... وأن الدعاة إلى الله ينبغي أن يوطنوا أنفسهم عليها وهم يقارعون الباطل وأعوانه، يعزّيهم في ذلك الاستبشار بوعد الله تعالى بالنصر في الدنيا وعظيم الأجر في الآخرة.

**ثالثاً: حكم الهجرة وحكمة مشروعيتها:**[3]

تعرض الفقهاء لبيان حكم الهجرة، والخروج من البلاد، وقد جاءت أحكامهم مبنيّة على الحال الذي يكون فيه المسلم من حيث الحرية الدينية، وعدم الفتنة في أنفسهم ودينهم وأموالهم. وذلك على النحو التالي:

**الحالة الأولى:** أن يكون المسلم في بلد يُفْتن في إيمانه، ويُعذّب لأجله، فيرغم على الكفر، ويُحال بينه وبين القيام بأوامر دينه وشرائعه، فالهجرة في حقه واجبة، وإقامته على هذا الحال معصية يترتب عليها ما لا يحصى من المعاصي.

فهؤلاء الذين أخلدوا إلى السكون، وقعدوا عن نصرة الدين بل وإقامته، عذروا أنفسهم بأنهم في أرض غلب عليها الباطل غير معذورين، وهم ظالمون لأنفسهم، ضعفاء لا مستضعفون. ويدل لذلك قوله تعالى «إن الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها»[4].

**الحالة الثانية:** أن يكون ببلد الكفر، غير مفتون في إيمانه، ولكنه عرضة للإصابة في نفسه

---

(١) الآية ١٩٥ سورة آل عمران.
(٢) تفسير الظلال جـ١ ص ١٩٥.
(٣) تفسير القرطبي جـ ٥ ص ٣٥٠، تفسير المنار جـ١٠ ص ٣٥٤، ٣٥٨. تفسير التحرير والتنوير ص ١٧٨ ١٦٩
(٤) الآيتان ٩٧، ٩٨ سورة النساء

أو ماله بأسر أو قتل أو مصادرة مال، أو عرضة للإصابة في أهله، فإنه بعمله يكون قد عرض نفسه للضرّ وهو حرام، فحرمة مال المسلم كحرمة دمه، والأهل كذلك أو أشد تأكيداً.

**الحالة الثالثة:** أن يكون ببلد غلب عليه غير المسلمين، إلا أنهم لم يفتنوا الناس في إيمانهم، ولا في عباداتهم، ولا في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم. لكنه بإقامته تجري عليه أحكام غير المسلمين إذا عرض له حادث، كما أنه يخضع للمحرم من معاملاتهم. وذلك كالمسلمين الذين يقيمون في أمريكا وأوروبا، فإن الإقامة هنا مكروهة، بل وحرام في نظر بعض الفقهاء، والهجرة إلى دار الإسلام واجبة أو مندوب إليها في أيسر حال عندهم. وأعجب إليّ من هذا ما ذهب إليه الماورديّ من أنه «إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت به البلد دار الإسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يترجى من دخول غيره في الإسلام» (١).

فالهجرة ومبارحة الأوطان مشروعة في الإسلام فيما إذا كان المسلم مضطهداً في دينه، عاجزاً عن القيام بواجباته الدينية بحريّة، أو كان عرضة للأذى في نفسه أو أهله أو ماله، وليس هناك من يدفع عنه. كما تشرع الهجرة فيما إذا كان للمسلمين جماعة أو دولة قوية تنشر دعوة الإسلام، وتقيم أحكامه وحدوده، وتحمي دعاته وأهله من بغي الباغين، فإذا كانت هذه الحكومة أو الدولة يهددها الأعداء، وجب على المسلمين جميعاً أن يشدّوا أزرها حتى تقوى وتقوم بما يجب عليها، فإذا توقف ذلك على هجرة البعيد منها إليها، وجب عليه ذلك وجوباً قطعياً لا هوادة فيه، وإلا كان راضياً بضعفها، ومعيناً لأعداء الإسلام على إبطال دعوته، وذلك كما كان الشأن بالنسبة لدولة الإسلام وجماعته التي أقامها رسول الله ﷺ بهجرته من مكة إلى المدينة. فأُلزم المسلمون بالهجرة إليها، وَعدَّ كل من تخلف عن ذلك تعلقاً بحبه لبلاده، وإخلاده إلى أرضه، وسكونه إلى أهله ظالماً لنفسه مورداً لها موارد الهلاك.

## رابعاً: أنماط الهجرة في الإسلام:

لقد عاش المسلمون عبر تاريخهم الطويل أنماطاً وضروباً من الهجرة يجمعها وحدة الباعث إلا وهو إرضاء الله تبارك وتعالى بإقامة دينه ونشر لوائه في أرجاء الدنيا، أو الفرار حفاظاً على هذا الدين بعد أن ضاقت بهم النفوس الشريرة التي ما فتأت تناصب دين الله وأتباعه العداء في

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٣٦

كل آن ومكان وسأتناول هذه الأنماط من خلال اتجاهين:

**الأول: الهجرة في العهد النبوي.**

**الثاني: الهجرة عبر العصور الإسلامية اللاحقة.**

**الأول: الهجرة في العهد النبوي:** لا غرو أن تفرد الهجرة في زمن النبوة بالحديث، لأنها الأكثر أثراً في ترسيخ بناء الإسلام الشامخ، ولأنها كانت محفوفة بالعناية الإلهية، والتوجيهات النبوية التي تجعل منها منائر تشرئب إليها الأعناق كلما أدلهّمت الخطوب، فتستلهم منها طريق الرشد، وسبيل الخلاص. وأقف عند المحطات التالية من الهجرات النبوية.

**١. الهجرة إلى الحبشة:** يأتي في طليعة النماذج المشرقة لاغتراب المسلمين عن موطنهم ما كان من أمر هجرتهم إلي الحبشة فراراً بدينهم، ونجاة بمعتقدهم في خضم عسف أهل مكة وعنفهم، فوجدوا في بلاد الحبشة، وفي ظل ملكها العادل، وبتوجيه من رسول الله ﷺ لهم مأمنا وملاذاً.

ذكر كتّاب السيرة والسنة النبوية الصحيحة أنه لما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم، قال لهم: «لو خرجتم إلى الحبشة، فإن لها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه» فخرجت جماعة من المسلمين إلى أرض الحبشة، فكانت أول هجرة في الإسلام. وتتابع المسلمون حتي اجتمعوا بأرض الحبشة، منهم من هاجر بأهله، ومنهم من خرج بنفسه، وكان جميع من هاجر إلى أرض الحبشة بضعاً وثمانين رجلاً[(١)].

**٢. المقاطعة في شعب بني هاشم:** بعد أن فشلت محاولات المشركين في استعادة المهاجرين المسلمين إلى الحبشة ليمارسوا عليهم صنوف الأذى والتنكيل كي يثنوهم عن عقيدتهم، أهاجهم الأمر، وزاد بلاؤُهم للمسلمين، وعزمت قريش أن تقتل رسول الله ﷺ، فأجمع بنو عبدالمطلب أمرهم على أن يدخلوا رسول الله شعبهم، ويحموه فيه، وأجمع المشركون أمرهم على أن لا يجالسوهم، ولا يخالطوهم، ولا يبايعوهم، ولا يدخلوا بيوتهم حتى يسلموا رسول الله

(١) السيرة النبوية للذهبي ص ١٣٠، فما بعدها، مختصر سيرة الرسول لمحمد بن عبدالوهاب ص ٦٢، السيرة النبوية لأبي الحسن الندوي ص ١٣١، وسيرة ابن هشام ١/٣٣٤، فتح الباري ٧/١٩٨

للقتل، وكتبوا في ذلك صحيفة، فلبث بنو هاشم في شعبهم ثلاث سنين، واشتد عليهم البلاء والجهد والجوع. وبعد ثلاث سنين تلاوم رجال من قريش على ما حدث، وأجمعوا على نقض الصحيفة [1].

إن المقاطعة نمط آخر من الهجرة، بل هي في القسوة من ضروب الهجرة بالمقام الأول. فلا أقسى على النفس من أن تكون الدار على مرمى البصر من صاحبها فيحال بينه وبينها، وأن يتم ذلك على أيدي ذوي القربى والجوار والمنبت الواحد.

٣. **الهجرة إلى المدينة المنوّرة**: لقد دلّت النصوص الصحيحة على أن اختيار المدينة المنوّرة لتكون مهاجراً لرسول الله ﷺ كان بوحي إلهي، لما جاء في الحديث «رأيت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل، فذهب وهلي إلى أنها اليمامة أو هجر» فإذا هي المدينة يثرب» [2].

وقد تمت الهجرة بعد أن سبقتها بيعتا العقبة الأولى والثانية، والتي تم بموجبها مبايعة ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين لرسول الله ﷺ «على السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقوموا في الله، لا تخافون في الله لومة لائم، وعلى أن تنصروني فتمنعوني إذا قدمت عليكم مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم ولكم مني الجنة...» [3] وكان هذا لسان حال أهل المدينة جميعاً كما يؤكده تقرير مصعب بن عمير أول سفير لرسول الله إلى المدينة بعد بيعة العقبة الأولى إذ يقول. لم يبق بيت في المدينة إلا ودخله الإسلام.

لقد سعت قريش إلى عرقلة الهجرة إلى المدينة بشتى الوسائل، وعملت على إثارة المشاكل أمام المهاجرين، مرّة بحجز أموالهم ومنعهم من حملها، ومرة بحجز زوجاتهم وأطفالهم... لكن ذلك لم يعق موكب الهجرة، نظراً لما كان لدى المؤمنين من استعداد للإنخلاع من دنياهم كلها في سبيل عقيدتهم كما سنذكر ذلك لاحقاً.

أجل، بالهجرة إلى المدينة أصبح مجتمعها مهيئاً لاحتضان النبي ودعوته بالنحو الذي يحقق الغرض من الهجرة إليها لمتابعة المسيرة. ودلّت الهجرة بأحداثها وما سبقها وما تلاها على أن

---

(١) سيرة ابن هشام ٣٧٧/١. (٣) السيرة النبوية لابن كثير ١٩٦/٢

(٢) فتح الباري ٢٢٦/٧، صحيح مسلم ١٧٧٩/٤.

كل أنواع العقبات والمشاكل والمعوقات لا يمكن أن تقف سداً منيعاً في وجه المؤمنين بالحق ودعاته.

إن حادث الهجرة العظيم يضم بين جنباته من المواقف الدالة علي عظمة النفر الذي صنعه محمد ﷺ على عينه. وعلى مائدة كتاب الله تبارك وتعالى، مما يضيق المقام بذكره واستجلاء العبر منه، وحسبي ما سأشير إليه في مواطن تالية.

**ثانياً: الهجرة عبر العصور الإسلامية اللاحقة:**

لقد عرف التاريخ الإسلامي صنوفاً من الهجرة، ولدى بحثنا عن غاياتها ومبرراتها نجدها تتراوح بين الضرب في الأرض اعلاء لكلمة الله في الأرض ودعوة إلى دينه، أو لأجل كسب الرزق والتجارة مع ما يصاحب ذلك من دعوة صامتة من خلال السلوك والتعامل، أو بسبب الاضطهاد الديني والعسف السياسي الذي مارسته دول الظلم والاستكبار على مر العصور

وقد رأيت، تسهيلاً للحديث عن هذه الضروب من الهجرة، أن أتناولها من حيث البعد المكاني والجغرافي نظراً لتقارب وتداخل بواعثها.

**١. في أفريقيا:** لقد انتشر الإسلام في أفريقيا بجهاتها الأربع ووسطها، بفعل هجرة المسلمين إلى تلك القارة، مجاهدين وتجاراً، ومضطهدين لأجل عقائدهم الدينية والسياسية. إذ استطاع المتطوعون من هؤلاء الجنود المجهولين أن يجتذبوا أعداداً كبيرة من الناس بالمثل الطيب والقدوة الحسنة، مما أدى إلى إقامة رابطة تعاون وأخوّة بين المسلم الوافد والمواطن المقيم [١].

ففي شمال أفريقيا دخل الإسلام بفعل المسلمين الأوئل المهاجرين من مصر، فعن طريقهم ساد الإسلام في السودان، ودخل إلى بلاد النوبة بتأثير القبائل العربية التي هاجرت من جنوب مصر منذ القرون الأولى لظهور الإسلام [٢].

كما أخذ الإسلام طريقه من بلاد المغرب الأقصى إلى جهات أفريقيا المدارية، بتأثير المرابطين الذين جعلوا من الجهاد في سبيل الله هدفاً لهم، وأعانهم في ذلك فئات من الجوّالين،

(١) تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر . د. إسماعيل ياغي ومحمود شاكر ص ٧.

(٢) الإسلام ظهوره وانتشاره في العالم حامد عبدالقادر ص ٢٣٧

وهم في الغالب تجار ويخرجون بتجارتهم مع القوافل، ويدعون الناس إلى الإسلام في أثناء تجوالهم، وينشئون زوايا ومساجد ومراكز دينية، وبهذا الأسلوب الهادئ أسلم الألوف، وانتشر الإسلام في اجزاء أفريقية الغربية المدارية والاستوائية حتى بلغ حوض نهر النيجر [١].

ومن جهة أخرى، قامت فئات عربية مهاجرة من جنوب شبه الجزيرة العربية وشرقها، وفي مقدمتها اليمنيون والحضارمة والعمانيون بنشر الإسلام في الصومال، والجهات المعروفة الان بتنزانيا،وغيرهما من انحاء شرقي أفريقيا، وكان هؤلاء يقدمون عادة للتجارة، وينتشر الإسلام بمجرد اختلاطهم بالأهالي وتعريفهم بتعاليمه السمحة [٢].

ومن قبل، كان الإسلام قد ظهر في شرقي أفريقيا نتيجة انتقال المسلمين بفعل الأحداث والظروف السياسية، فقد خرجت جماعة من الخوارج أيام عبدالملك بن مروان بعد أن هزمهم المهلب بن أبي صفرة واتجهوا نحو شرقي أفريقيا. كما اتجهت جماعة من أنصار ال البيت أيام الأمويين واستقرت في شرقي أفريقيا، بالإضافة إلى جماعات من الأمويين عندما دالت دولتهم على أيدي العباسيين. كما ذهب اعداد من شيراز في بلاد فارس إلى سواحل أفريقية، وتفرقوا في انحائها [٣].

لقد اهتدى إلى الإسلام خلق كثير على أيدي تجار المسلمين الذين كانوا يذهبون إلى دار فور، وأهم من هؤلاء وأقوى نفوذاً التجار الذين كانوا يذهبون من زنجبار إلى إقليم البحيرات الكبرى ثم إلى الكونغو [٤] كما شع نور الإسلام في تشاد عن طريق التجارة والدعوة وانتقال القبائل من الشمال إلى الجنوب، ونزوح بعض الرجالات إثر الأحداث التي تحل بالعالم الإسلامي مثل سقوط بغداد، وخروج المسلمين من الأندلس، كما كان للتجار الصالحين الذين كانوا يغدون من موريتانيا وغيرها الأثر في انتشار الإسلام في سيراليون [٥].

وفي جنوب أفريقيا، نقل اتحادها أعداداً من جنوب شرق اسيا، وخاصة من ماليريا وأندونيسيا وهم السجناء السياسيون الذين قاوموا الاستعمار هناك، وعندما تمكن منهم، نفاهم إلى هذه الأماكن، ظناً منه أنها مهجورة. وعلى يد هؤلاء انتشر الإسلام في هذا الجزء من القارة الأفريقية [٦].

(١) تاريخ العالم الإسلامي ص ٧.
(٢) المكان نفسه.
(٣) تاريخ العالم الإسلامي المعاصر جـ٢ ص ٢٧٣.
(٤) الإسلام ظهوره وانتشاره في العالم ص ٢٣٩
(٥) تاريخ العالم الإسلامي المعاصر ص ١٩٩
(٦) تاريخ العالم الإسلامي جـ٢ ص ٢٩١.

**٣. في آسيا:** لقد دخل الإسلام إلى بورما في القرن العاشر الهجري عن طريق التجار والرحّالة الهنود، وأخذ بالانتشار حتى بلغ شبه جزيرة ملقا (بلاد الملايو حالياً) مع قدوم تجار من العرب اليمنيين والحضارمة والعمانيين وأهل الخليج العربي [١].

وبواسطة التجار العرب بلغ الإسلام جزائر الهندالشرقية التي تكونت منها حالياً أندونيسيا وكان أول دخول الإسلام هناك إلى جزيرة سومطرة، حيث أنشأ المسلمون مراكز صغيرة على ساحلها الغربي في بادىء الأمر، وأخذ الإسلام يتوغل دونما عقبة أو صعوبة، وفي الوقت نفسه وصل دعاة الإسلام إلى جزيرة جاوة حيث أنشأوا مراكز أخرى، ومنها انتشر الإسلام إلى غيرها من جزر أندونيسيا [٢].

يؤكد المؤرخون أن الإسلام وصل إلى الصين منذ القدم، وذلك منذ القرن السابع الميلادي، وأن أول داخل من المسلمين إلى تلك الديار كان رجلاً من عترة النبي ﷺ يلقب «السيد الأجل»، وأنه جلا إلى الصين بثلاثة آلاف مهاجر، وجاء على أثرهم مسلمون أخرون من طريق البحر فأقموا بجزيرة يونان [٣].

أما بلاد السند، فقد كان فيها أسر عربية اشتهرت بخدمة العلم، منذ عهد القائد محمد بن القاسم الثقفي، فاتح بلاد السند سنة ٩٢هـ. واستمرت ذرية تلك الأسر بمهمة القضاء والخطابة والاشراف على الشؤون الدينية [٤]. ومن جهة أخرى، كان للدعوة إلى التشيّع أثر في انتشار الإسلام في السند (الباكستان حالياً)، وذلك على يد عمر بن حفص العتكي. كما أن الخوارج الذين كانوا يفرون من البلاد العربية وغيرها يأتون إلى تلك البلاد ويتخذونها ملجأ لهم. وكان كثير من العلافين وزعماء الخوارج يفرون إليها حين يضيق بهم كل مكان هرباً من نفوذ الأمويين [٥].

ويذكر أدم متز أنه قد نشأ عن التقدم التجاري ازدهار الجاليات الإسلامية في كثير من الأطراف التي تغلّب عليها غير المسلمين. فكان برأسهم مسلم، ولا يقبلون حكم المسلمين. وأنه كان بالصين جالية إسلامية كبيرة. وكذلك في كوريا. [٦].

(١) التاريخ الإسلامي المعاصر الحديث ص ٨.
(٢) نفس المرجع.
(٣) الإسلام ظهوره وانتشاره ص ٢٤٦.
(٤) موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية لبلاد السند والبنجاب. عبدالله بشر الرزي ص ١ ص ٣٧٢
(٥) المرجع نفسه.
(٦) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لأدم متز، جـ٢ ص ٣٧٤

لقد وجد الإسلام على يد التجار من العرب الحضارمة وغيرهم في الهند أرضاً خصبة سهلة، وأصبح في كل ميناء أو مدينة اتصل بها المسلمون جماعة اعتنقوا الإسلام، وأقاموا المساجد، وباشروا شعائرهم في حرية تامة لما كان للمسلمين والعرب في ذلك الوقت من منزلة عند الحكام باعتبارهم أكبر العوامل في رواج التجارة الهندية التي كانت تدر على هؤلاء الحكام الدخل الوفير. وكانت سواحل السند ومليبار الواقعة على بحر العرب من أسعد هذه البلاد بالدين الجديد هي وجزيرة سيلان...»[١].

مما تقدم يتبين لنا أن الإسلام قد انتشر في هذه البلاد بجهود الأفراد التجار، ولم يكن هناك حاكم مسلم يقال إنه يجبر الناس على الإسلام، أو يرعى شؤون المسلمين. ولكنها جهود الأفراد وقوة نفود الإسلام الذاتية.

٣. **في روسيا**: لقد شهدت روسيا موجات متعددة من هجرة المسلمين منها تحت ظل ظروف الاضطهاد الديني والسياسي عبر فترات مختلفة، كما كان للهجرة إلى تلك البلاد أثر في نشر الإسلام بين أهلها.

فمنذ القرن الثالث الهجري اصطحب التجار والسفراء المسلمون معهم الدين الإسلامي إلى مملكة البلغار، ومع انتهاء القرن الرابع كانت المنطقة قد أصبحت في معظمها إسلامية وامتد الإسلام بعدها إلى بلاد الأورال والبشكير. وبفضل التجار المسلمين عرباً كانوا أم فرسا أم اتراكاً من أسيا الوسطى تسرب الإسلام إلى بلاده الكازاج (كازخستان)[٢].

وقد خل الإسلام إلى منطقة الشاشان انغوش في القرن الثاني عشر الهجري على يد الدعاة إلى الله من الصوفية وإلى الداغستان وأذربيجان على يد رجال الطريقة النقشبندية بصفة خاصة[٣].

ومن جهة أخرى، انتشر الإسلام بين الشراكسة في بلاد الابْخاز نتيجة جهود الدعاة الذين كانت ترسلهم الدولة العثمانية.

أما على صعيد هجرة المسلمين الروس تحت ضغط الاضهاد فتستوقفنا المحطات التالية:

---

(١) تاريخ الإسلام في الهند. عبدالمنعم النمر ص ٦٠.

(٢) المسلمون في الاتحاد السوفياتي. د. محمد علي البار جـ١ ص ٨١

(٣) المرجع نفسه ص ١٦١

قام ايفان الرهيب بحرب إبادة للتتار المسلمين سنة ٩٦٥هـ، وفرض عليهم أن يتنصروا أو يتركوا أوطانهم ويهاجروا، وفعل مثل ذلك بالبشكير. وقد استطاع تتار المغول المسلمين الذين انتشروا في أصقاع اسيا الوسطى وسهول بلاد القازان وفي بلاد البشكير أن يقوموا بدور التاجر المسلم النشيط الذين لم يكن همه تجارته فقط، بل نشر دينه أولاً. فعلى يدهم ويد مشايخهم من أصحاب الطرق الصوفية انتشر الإسلام انتشاراً واسعاً في القرن الثامن عشر كما قام مريدو الطرق النقشبندية وشيوخها في القوقاس الشمالي بالدعوة إلى دين اللّه في بلاد التشتشان (الشاشان)، وبلاد الشركس والأباظة [1].

وعلى صعيد اخر، واجه القرم حملات التنكيل ومصادرة الأراضي على يد كاترين، فهاجر منهم مائة ألف تركيا، كما فرّ الالاف منهم إلى تركيا بعد حرب القرم ١٢٧٨ كما اضطر خمسون ألفاً منهم إلى الهجرة في مواجهة سياسة الترويس التي اتبعتها حكومة نيقولا الثاني لتتار القرم

وعند اندلاع الحرب العالمية الأولى امتلأت شوارع المدن التركية بالمهاجرين التتار الذين عرفوا باسم المهاجرين الروس. ويذكر كذلك أن ملايين من مسلمي تركستان قد فرّوا نتيجة حملات الإبادة الجماعية التي تمت على يد قوات لينين، وبالتعاون مع المستوطنين الروس، واستقروا في المناطق المجاورة في افغانستان وإيران والصين، ومناطق شرقي اسيا، ووصل كثير منهم إلى تركيا، ومجموعات أخرى توطنت الحجاز في مكة والمدينة وجدة.

لقد عرفت كثير من الشعوب المسلمة في روسيا صنوف الأذى بالنفي والطرد من موطنها إلى سيبريا على يد ستالين بعد الحرب العالمية الثانية، حيث مات الالاف أثناء رحلة العذاب، كما مات منهم الاف في ثلوج سيبريا وذلك كشعب القرم وشعب الكارانشاي وشعب البلغار وشعب الشاشان تم كل ذلك فيما يسمى بفترة التسامح الديني التي يدّعى بأنها ميزت حكم ستالين

كذلك، شن الشيوعيون حرب إبادة على المسلمين الداغستان، مما حمل الملايين منهم على الهجرة إلى تركيا، ومنها إلى مختلف البلاد الإسلامية وشردوا أمما أخرى لا يحصى عددها كما فر كثير من الجراكسة والأباظة والابزاخ والقبرطاي إلى تركيا وغيرها من بلاد الأديغة التي كانت تضم نحو مليون مسلم هاجر معظمهم فراراً من الاضطهاد الروسي [2]

(١) المرجع نفسه ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) صفحات من تاريخ الإسلام والمسلمين في بلاد السوفيات. طه الوالي ص ٩٨ ـ ٩٩. المسلمون في الاتحاد السوفياتي الصفحات ٥٥، ٦٧، ٦٨، ١٣٦، ١٦٢، ١٤٩.

**٤. في الأندلس**: بعد استيلاء الأسبان على غرناطة، وانقراض دولة بني الأحمر، كان مصير مسلمي الأندلس بعد فقد دولتهم، وزوال ملكهم من أروع المآسي التي عرفها التاريخ. لقد فرض الأسبان على العرب المسلمين أشنع ضروب الطغيان والاضطهاد. ودفعهم التعصب الديني والجشع إلى مطاردة المسلمين، وانزال أبشع ضروب الذل والأرهاق بهم، من خلال طردهم من ديارهم والطلب إلى الراغبين منهم في البقاء باعتناق النصرانية، أو بيع أملاكهم ومغادرة البلاد. وبالفعل، فقد اضطر كثير منهم إلى مغادرة البلاد، تاركاً املاكه للدولة، والفرار إلى الدول الأفريقية. واقفرت مناطق بأسرها من المسلمين، مؤثرة الهجرة إلى دار الإسلام فرارًا من اضطهاد الأسبان، ومحاكم التفتيش، تؤكد الروايات أن نفي المسلمين في الأندلس قد تم مراراً وعلى مراحل. وفي حزيران ١٥٦٩م، أصدر فيليب الثاني مرسوم النفي لأهل غرناطة، بعد أن تجمع الجنود في المدينة تحت جنح الظلام لتنفيذ بنوده، وبعد أن استبقي حوالي ألفين من العلماء، والمهرة في الصناعة والزراعة والبناء، قسم الباقين إلى جماعات حدد كل منها وجهة معينة في قشتالة الجديدة. وتوجهت بهم حراسات مشددة إلى منفاهم بين أعدائهم. والتقديرات الخاصة بهذه المرحلة، تشير إلى أن عدد المنفيين قد بلغ ٣٥٫٠٠٠ أندلسي. وبسبب سرعة تنفيذ المرسوم، فإن السلطة لم تكن على استعداد تام لتوفير الضروريات البسيطة للمنفيين من طعام وماء، ولذا فإن المعلومات تؤكد موت أعداد كبيرة منهم حتى قبل الوصول إلى وجهتهم، بينما تشير معلومات أخرى أن الجنود قتلوا اعدادا أخرى من الأندلسيين، وأجهز القشتاليون على عدد أخر من الأندلسيين الذين حلوا بينهم دون رغبة أو موافقة.

وفي تشرين أول ١٥٧٠، صدر مرسوم لاحق بترحيل الاندلسيين من مملكة غرناطة بلا استثناء، وتم ذلك على فترات استغرقت بضعة أسابيع. كان السبي والنفي المصير الذي ال اليه من بقي حياً بعد الثورة، واولئك الذين أُسروا والثورة مشتعلة. أصبحوا عبيدا وسيق الباقون الى النفي تحت حراسة الجنود. وكثير من المنفيين التعساء ماتوا في الطريق جوعا أو تعبا أو من الحر والبرد » (١).

وفي ١٦٠٩ صدر مرسوم من حكومة فيليب الثالث بطرد ونفي المسلمين الاندلسيين. وبينما

(١) الأندلس الذاهبة. تأليف ضيا باشا. تعريب عبدالرحمن ارشيدات ص ٣٤٣ الاندلسيون المواركة. عادل بشتاوي. ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

كانت السفن تنقل المنفيين الى الساحل المغربي، وتعود لتنقل دفعة أخرى، كانت السلطات تعد الترتيبات لنفي باقي الاندلسيين من سائر المدن التي يتواجدون فيها. وقد استمرت العملية ست سنوات، ورغم اضطراب الاحصائيات حول عدد من تم نفيهم من مسلمي الاندلس، اذ قدرهم البعض بحوالي مليون وبعضهم الأخر زاد أو نقص، فمن المجزوم أن العدد كان ضخما جدا، بدليل انهيار الحياة الاقتصادية في البلاد بعد جلائهم عنها.

ويقدر عدد الاندلسيين الذين رحلوا عن بلادهم بين سقوط غرناطة ١٤٩٢، ورحيل أخر المنفيين الأندلسيين ١٦١٥، بحوالي ثلاثة ملايين شخص.

٥ . **في فلسطين:** عند الحديث عن الهجرة والمهاجرين المسلمين في وقتنا المعاصر، تستوقفنا محطات الهجرة التي فرضت على الشعب الفلسطيني المسلم، الذي مكرت الصهيونية العالمية، وأعانها العداء الاستعماري الحاقد على أمة العرب والمسلمين، والتخاذل والتفكك العربي على تشريده من أرضه، ليقوم مكانه كيان صهيوني دخيل سرطاني في مخططاته وأهدافه.

وهنا تستوقفنا ثلاث محطات رئيسية: أولاها تلك التي أعقبت هزيمة ١٩٤٨م، والتي أسفرت عن هجرة حوالي مليون فلسطيني تفرقوا في الدول العربية المجاورة، وفي العالم بأسره. وأما الثانية فبعد ما اصطلح عليه «نكسة» حزيران ١٩٦٧، والتي نتج عنها هجرة عشرات الألاف من سكان الضفة الغربية التي سقطت نتيجة هذه الكارثة، ليتوزعوا بدورهم في أرجاء الوطن العربي ودول العالم الأخرى. وأما الثالثة فتلك التي أعقبت ما اصطلح عليه بحرب الخليج ١٩٩٠م في أعقاب النزاع العراقي ـ الكويتي، والتي تمخضت عن إبعاد ما يقارب نصف مليون فلسطيني من دولة الكويت ليحتضنهم لخوانهم في الأردن.

**خامسا: منهج الاسلام في التعامل مع أثار الهجرة واحتوائها:**

تقدم القول بأن الهجرة، ومبارحة الأهل والديار من الأمور الشاقة، لما يترتب عليها من آثار مادية ومعنوية، تتمثل في التضحية بالأموال والممتلكات، وفي فراق الأهل والعشيرة، وفي تغير الأجواء الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية بالنسبة للمهاجر، مما يستوجب. اتخاذ التدابير والتشريعات التي من شأنها تخفيف أثر الهجرة على من اضطرتهم الظروف اليها، وتعينهم على

التكيف مع الواقع الجديد.

ولما كان الاسلام منهجا الهياً، يتصف بالشمول في هديه وتشريعاته، بحيث يكون قادرا على التعامل مع كل القضايا والأوضاع، فإننا نجد في تعامل رسول الله ﷺ وهو لا ينطق عن الهوى مع آثار هجرته، وصحبة الكرام الهجرة الكبرى من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، ما ينير لنا معالم الطريق في هذا الصدد.

لقد واجه المهاجرون من مكة إلى المدينة مشاكل متنوعة اقتصادية، واجتماعية وصحية، فهم قد تركوا معظم أهليهم وثرواتهم بمكة، كما أن مهاراتهم كانت في التجارة التي تمرست بها قريش، ولم تكن في الصناعة والزراعة، وهما يشكلان أساسين مهمين في اقتصاديات المدينة. وبما أن التجارة تحتاج إلى رأس مال فان المهاجرين لم يتمكنوا من شق طريقهم في المجتمع الجديد بسهولة، وكانت مشكلة معيشتهم وسكناهم تواجه الدولة الناشئة. كما أن علائق المهاجرين بالمجتمع الجديد كانت حديثة، فقد ترك المهاجرون أهليهم ومعارفهم بمكة، وانبتّت صلتهم بهم مما احدث احساسا بالوحشة والحنين الى بلدهم مكة. اضافة الى اختلاف مناخ مكة عن المدينة، واحتياج المهاجرين الى علاج سريع، وحل مؤقت واستثنائي.

وقد تمثلت وسائل المواجهة لتبعات الهجرة بالآتي:

١ . **العامل الايماني**: لقد جعل الاسلام العقيدة الأساس الأول في ارتباط الناس وتآلفهم، وحجر الأساس في مواجهتهم مشكلات الحياة ومصاعبها. ولا غرو، فقد ربى الاسلام أبناءه على أن التعرض للابتلاء في النفس والمال هو من مقتضيات السير على منهج الله. وأن الايمان بقضاء الله، والانابة اليه، وانتصار الأجر والثواب في الأخرة، والثقة بنصره في الدنيا هي الكفيلة بمواجهة هذا الابتلاء. كما رباهم على أن الايمان بكتاب الله، وما فيه من سير الأنبياء والصالحين، وتعرضهم للزلزال الشديد، وهم في طريقهم لاعلاء كلمة الله في الأرض، جعل أمر الهجرة من الأمور المتوقعة، والتي وطُنت عليها النفوس، وجعل بالتالي الصبر على تبعاتها الثقيلة، أمرا متقبلا للنفوس المؤمنة.

يضاف إلى ذلك، أن ما يطلبه الاسلام من اتباعه بأن يجسدوا ايمانهم تراحما وتعاطفا وتكافلا في أوقات الشدّة، قد انعكس أثره على نفوس الانصار من أهل المدينة، مما جعلهم يستقبلون

اخوانهم المهاجرين بروح المحبة والاكرام، والبذل والعطاء السخي، بل وبالايثار على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة.

لقد سجلت الروايات أن عدد الذين استقبلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأنصار خمسمائة [1]. أحاطو به وبأبي بكر رضي الله عنه وهما راكبان، ومضى الموكب داخل المدينة. قال الصحابي البراء بن عازب - وهو شاهد عيان - ما رأيت أهل المدينة فرحوا بشيء فرحهم برسول الله [2].

وذكرت كتب السيرة أن زعماء الأنصار تطلعوا الى استضافة رسول الله، وكلما مر بأحدهم دعاه للنزول عنده، وفكان يقول لهم «دعوا الناقة فانها مأمورة، فبركت على باب أبي أيوب» [3]، وكانت داره طابقين. قال أبو أيوب لما نزل عليَّ رسول الله في بيتي، نزل في السُّفل، وأنا وأم أيوب في العُلوّ، فقلت يا نبي الله بأبي أنت وأمي. اني لأكره وأعظم أن اكون فوقك، وتكون تحتي، فأظهر أنت فكن في العلوّ، وننزل نحن فنكون في السفل. فقال «يا أبا أيوب، انه أرفق بنا وبمن يغشانا أن نكون في سفل البيت» [4].

ان التاريخ لم يعرف حادثا جماعيا، كحادث استقبال الأنصار للمهاجرين، بهذا الحب الكريم، وبهذا البذل السخي، وبهده المشاركة المرضية، وبهذا التسابق الى الايواء واحتمال الأعباء وقد كان عدد الراغبين في الايواء المتزاحمين عليه اكثر من عدد المهاجرين، حتى صحّ أن الأنصار اقترعوا على سكنى المهاجرين [5].

وبلغ كرم الأنصار حدا عاليا عندما اقترحوا على رسول الله - ﷺ - أن يقسم نخلهم بينهم وبين المهاجرين. لأن النخل مصدر معيشة الكثيرين منهم، فطلب منهم أن يحتفظوا ببساتينهم علي أن يشاركوهم في الثمر» [6]، كما أعلن الأنصار أنهم يهبون رسول الله ﷺ كل فضل في خططهم - أراضيهم - بالمدنية وقالوا ان شئت فخذ منا منازلنا، فقال لهم خيرا، وابتنى لأصحابه في اراض وهبتها لهم الأنصار، وأراض ليست لأحد [7].

إن هذه المواقف ليست الاَ ثمرة التربية الايمانية الحقيقية التي نجح رسول الله في أن يغرسها

(١) فتح الباري ٧/٢٥١.
(٢) صحيح البخاري مع شرح فتح الباري ٧/٢٦٠.
(٣) سيرة ابن هشام ١/٤٩٤.
(٤) سيرة ابن هشام ١/٤٨٩ فما بعدها
(٥) فتح الباري ٧/٢٦٤، المغازي للواقدي ١/٣٧٨
(٦) صحيح البخاري ٥/٣٩
(٧) إنساب الأشراف - البلاذري ج١ص ٢٧٠

في نفوس أتباعه وفق هدي المنهج الرباني، فاستحقوا الثناء من الله عليهم بقوله: «للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا، وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوّأوا الدار والايمان من قبلهم، يحبون من هاجر اليهم، ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا، ويؤثرون علي أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون»(١).

لقد تركت معاملة الأنصار الكريمة للمهاجرين الأثر الطيب في نفوسهم، فلهجت ألسنتهم بكرم الأنصار. فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال المهاجرون يا رسول الله، ما رأينا مثل قوم قدمنا عليهم أحسن مواساة في قليل، ولا أحسن بذلا من كثير. لقد كفونا المؤونة، وأشركونا في المهنأ، حتى لقد خشينا أن يذهبوا بالأجر كله، فقال: «لا ما أثنيتم عليهم، ودعوتم لهم»(٢).

ولعل مما يدل بجلاء على أهمية الجانب العقدي في مواجهة اثار الهجرة، سعي رسول الله منذ الأيام الأولى لهجرته إلى تركيزدور المسجد وتعميقه. باعتباره المؤسسة الأولى لترسيخ قواعد الإيمان. وذلك من خلال السرعة التي تمَ فيها تأسيس أول مسجد في الاسلام، حيث أسسه في اليوم الرابع من وصوله الى قباء قرب المدينة(٣). ومن خلال التشديد على صلاة الجمعة، التي صلاها في أول يوم جمعة من هجرته. حيث أدركه (في بني سالم بن عوف)، فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي، وادي رانونا، فكانت أول جمعة صلاها بالمدينة(٤).

ففي مدة قصيرة لا شأن لها في الحسابات المستقبلية، كان النبي قد أسس مسجدا في قباء، وصلى الجمعة في واد بالمدينة، ثم بدأ ببناء المسجد المعروف الان بالمسجد النبوي حيث شارك الناس في البناء. لقد كان صلوات الله وسلامه عليه، يطمح الى جعل المسجد المركز الرئسي للمسلمين في المدينة، حيث يشكل الاطار الخاص لمختلف الأنشطة ومن هنا كان يحث المسلمين علي الوجود فيه دائما، وذلك بالتشديد علي أجر الصلاة فيه حيث ورد عنه قوله « صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الاّ المسجد الحرام »(٥).

أجل، إن المسجد هو عنوان اسلامية المنطقة التي يوجد فيها، وهو المكان الذي يتلقى فيه

---

(١) الايتان ٨ ، ٩ من سورة الحشر.
(٢) سنن الترمذي ٦٥٣/٤، وقال صحيح حسن غريب، وأحمد في المسند ٢٠٠/٣، السيرة النبوية لابن كثير ٣٢٨/٢.
(٣) السيرة النبوية لابن هشام ١٣٩/٢ ، تاريخ الأمم والملوك للطبري ٢٨٣/٢
(٤) تاريخ الطبري ٣٩٢/٢
(٥) رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة. الجامع الصغير للسيوطي ٤٨/٢.

الانسان من المعرفة ما يزيده تمسكا والتزاما بعقيدته، بالاضافة إلى ما يمكن أن يشكله المسجد من عالم ألفة وتحاب بين المسلمين، علاوة على ما يشعر به بناء المسجد من الطمأنينة والاستقرار.

ان ايقاظ وتثبيت الوازع الايماني في النفوس، أمر لابد منه حين تواجه الأمة او الجماعة محنة من المحن، تمس الحاجة الى اجتيازها والتغلب عليها، ومن ذلك مواجهة اثار التهجير، والطرد من الديار.

**٣. المؤاخاة:** خطا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد بناء المسجد خطوة أخرى بقصد حل الأزمة المعاشية التي اجتاحت المهاجرين بعد مفارقتهم مكة، وينظم علاقاتهم باخوانهم الأنصار، ريثما يستعيد المهاجرون مقدرتهم المالية، ويبلغوا مستوى الكفاية الاجتماعية، فاعتمد أسلوب المؤاخاة.

ينقل أصحاب السير، أن المؤخاة بين المهاجرين والأنصار قد سبقتها مؤخاة بين المهاجرين أنفسهم، اذ يذكر ابن سعد أنه لما قدم المدينة اخى بين المهاجرين بعضهم ببعض [١].

كما تحدثت مصادر أخرى عن مؤاخاة بين المهاجرين في مكة قبل الهجرة، اذ يقول صاحب السيرة الحلبية» المعروف والمشهور، أن المؤاخاة انما وقعت مرتين، مرة بين المهاجرين قبل الهجرة، ومرّة بين المهاجرين بعد الهجرة [٢].

وسواء تمت هذه المؤاخاة في مكة أو في المدينة، فإنها أمر لابد منه كخطوة أولى وأساسية على طريق تقوية اللحمة بين المهاجرين أنفسهم، قبل التماس ربطهم بغيرهم، وتذويب كافة الرواسب القبلية والموروثات الاجتماعية بين مختلف القبائل لا سيما، وأن المسلمين الاوائل في مكة، كان بينهم الشريف في قومه والوضيع، والسيد والعبد، والأصيل والحليف، وما إلى ذلك من اعتبارات كانت العمدة في التعامل بين مختلف الأفراد.

وكانت هذه الخطوة مقدّمة لخطوة أخرى، فلم تكد تمضي خمسة أشهر من الهجرة [٣]، حتى أقدم ﷺ على خطوة ثانية من أجل تثبيت وضع المسلمين في المدينة وصهرهم في بوتقة واحدة،

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد ١/٢٣٨.
(٢) السيرة الحلبية «إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون» ٢/٢٩٢
(٣) الدرر في اختصار المغازي والسير لابن عبدالبر ص ٩٦، والسيرة الحلبية ٢/٢٩٢

تجعلهم كتلة متراصة في مواجهة التحديات، فعمد الى مؤاخـاة أخـرى ولكن بين المهاجـرين والأنصـار، وكان اعلان هذا التشريع في دار أنس بن مالك كما صرحت الروايات [1].

اخى النبي بين كل مهاجري وأنصاري اثنين اثنين، فمما روي عنه أنه قال « تآخوا في الله أخوين أخوين» وابتدأ بنفسه فأخذ بيد علي بن أبي طالب فقال. هذا أخي » [2].

وقد شملت هذه المؤخاة تسعين رجلا خمسة وأربعين من المهاجرين وخمسة وأربعين من الأنصار، وقيل، إنه لم يبق من المهاجرين أحد الا وآخى بينه وبين أنصاري [3]

وقد ترتب على المؤخاة التزامات مادية، وتبعات تحملها المتاخون، فضلا عن النتائج المعنوية التي أفرزتها. فالمواساة بين الأخوين كما رتبتها الأخوة ليست محددة بأمور معينة، بل مطلقة لتعني كل أوجه العون على مواجهة كل أعباء الحياة، سواء كان ماديا أو معنويا من تزاور ورعاية ونصيحة. فقد طلب عليه الصلاة والسلام من الأنصار بعد عملية المؤخاة أن يساعدوا اخوانهم المهاجرين الذين تركوا بيوتهم وأعمالهم وأرزاقهم وأراضيهم في مكة، في سبيل الدين الجديد. ولم يتردّد الأنصار في مدّ يد المساعدة إلى إخوانهم المهاجرين واحتضانهم، فعرضوا بذل نصف أموالهم للمهاجرين بقولهم » أموالنا بيننا قطائع » [4].

ولم يقف الأمر بالمؤاخاة عند هذا الحد، بل تعدّاه الى أن يرث أحد المتاخين الاخر دون ذوي أرحامهم، مما يرقى بالعلاقات بين المتاخين الى مستوى أعلى وأعمق من أخوّة الدم [5].

ان جعل حق التوارث بين المسلمين، منوطا بالتأخي دون حقوق القرابة والرحم، يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن تتجلى الأخوة الاسلامية حقيقة محسوسة في اذهان المسلمين، وأن يعلموا أن ما بين المسلمين من التاخي والتحابب ليس شعارا وكلاما فارغا، وانما هو عقد نافذ، وعمل يرتبط بالدماد والأموال، وحقيقة قائمة ذات نتائج اجتماعية ملموسة تكوّن أهم أسس العدالة الاجتماعية [6].

مما تقدم نرى أن أمر المؤاخاة لم يقف عند البعد الأنيَ المتمثل في ذهاب وحشة الغربة، ومفارقة الأهل والعشيرة، وشدّ أزر بعضهم بعضا. بل تعدّاه الي أبعاد أخرى تدخل في صميم

(١) زاد المعاد لابن القيم ٣/٧٩، السيرة النبوية لابن كثير ٢/٣٢٤.
(٢) سيرة ابن هشام ٣/١٥٠، ... ٣/٢٩٥.
(٣) إنساب الأشراف ١/٢٧٠، الطبقات ١/٢٣٨.
(٤) السيرة النبوية لابن كثير ٢/٢٢٩
(٥) صحيح البخاري ٣/١١٩، صحيح مسلم ٤/١٩٦، السيرة الحلبية
(٦) فقه السيرة، محمد الغزالي /١٩٢، فقه السيرة، البوطي /١٥٨

الفرد والجماعة، فعلى الصعيد الفردي اسهمت المؤخاة في اضعاف النزعة الفردية لمصلحة الجماعة بين المسلمين. فكان الأنصاري يتغلب على هواه، ويتخلى عن مكتسباته ورزقه، فيقاسم المهاجرين أمواله، وهو في غاية الرضا لما قام به. وعلى صعيد الجماعة أسهمت المؤخاة في احتواء العصبية القبلية والاقليمية بين المهاجرين والأنصار، فذابت الفروقات القبلية بين الجماعات، وتكرّس مبدأ الأخوة على الصعيد الاجتماعي.

لقد صورت بعض الروايات عمق التزام الأنصار والمهاجرين بنظام المؤخاة، وتفانيهم في تنفيذه. ومن النماذج الفريدة ما حدث بين المتاخيين سعد بن الربيع الأنصاري، وعبد الرحمن بن عوف المهاجري اذ قال له سعد: ان لي مالا فهو بيني وبينك شطران، ولي امرأتان، فانظر أيهما أحب إليك، فأنا أطلقها، فإذا حلّت فتزوجها. فقال له عبدالرحمن بارك الله لك في أهلك ومالك، دلني على السوق، فلم يرجع حتى رجع بسمن وأقط قد أفضله. قال (عبد الرحمن) ورأى رسول الله عليّ أثر صفرة، فقال مهيم (من ماذا)؟ فقلت تزوجت امرأة من الأنصار فقال «أولم لو بشاة»[(١)]

وإن المرء ليقف مبهورا أمام هذه الصورة الرائعة من الأخوة المتينة، والايثار المتبادل، الذي لا نشهد له مثيلا في تواريخ الأمم. وليس موقف عبد الرحمن بن عوف في أنفته وكرم خلقه، وعدم استغلاله أخاه، بأقل روعة من ايثار ابن الربيع له.

واذا كان التوارث الذي رتبته المؤخاة بين المهاجرين والأنصار قد نسخ بعد غزوة بدر، فإن رسول الله ﷺ - على ما يبدو - استمر يواخي بين أصحابه مؤخاة مواساة وتعاون وتناصح، فقد وردت أخبار تفيد أنه اخى بين أبي الدرداء وسلمان الفارسي، مع أن سلمان أسلم بعد أُحد[(٢)]. فالمؤاخاة بين المسلمين باقية لم تنسخ، وان نسخ التوارث. وبامكان المسلمين في كل عصر أن يتأخوا بينهم على المواساة والارتفاق والنصيحة، ويترتب عليهم بذلك حقوق أخص من المؤاخاة العامة بين المؤمنين.

لقد دلّ تشريع المؤاخاة على أن الحبّ كالنبع الصافي الدافق يسيل وحده، ولا يتكلف استخراجه بالالات والاثقال وعلى أن الأخوة لا تفرض بقوانين ومراسم، وانما هي أثر تخلص

(١) سنن النسائي ١٣٧/٦.

(٢) صحيح البخاري ٨٨/٥، إشراف الإسباب ٣٧١/١

النفس من نوازع الأثرة والشح. على أن التنويه بقيمة التسامي النفسي في تأسيس الإخاء لا يمنع الحاكم من فرضه على الناس نظاما يؤخذون بقوته أخذا، فإذا لم يؤدوها طوعا ادوها كرها كما يجبرون على العلم والجندية واداء الضرائب.. .. [1].

ان اقدام رسول الله على خطوة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، بعد ترسيخه رباط العقيدة وبنائه المسجد لهو دليل على أن التاخي لابد أن يكون مسبوقا بعقيدة يتم اللقاء عليها. والايمان بها. فالتآخي بين شخصين يؤمن كل منهما بفكرة أو عقيدة مخالفة للاخر ضرب من الوهم والخرافة.. . فليس من المتوقع أن يسود الاخاء والتعاون والإيثار بين أناس شتتهم العقائد، وباعدت بينهم الأفكار، فأصبح كل منهم مُلْكاً لأنانيته وأثرته واهوائه [2].

**٣. تنظيم العلاقات بين سكان المدينة:**

لقد اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم خطوة المؤخاة بخطوة أخرى نحو وحدة الصف في المجتمع، تتمثل بالوثيقة التي تنظم العلاقة بين أهل المدينة من مهاجرين وأنصار ويهود. وقد ضم هذا الاتفاق بين دفتيه تفصيلا لمختلف الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما طبع مجتمع المدينة بطابع من التعاون والتضامن والتنظيم والتنسيق لم تشهده الجزيرة العربية يوما.

لقد حدّدت هذه الوثيقة أن الاسلام هو وحده الذي يجمع بين المسلمين، ويجعل منهم أمة واحدة من دون الناس. وعلى أن جميع الفوارق والمميزات بينهم تذوب وتضمحل ضمن نطاق هذه الوحدة الشاملة [3]، كما بينت أن من أهم سمات المجتمع الاسلامي ظهور معنى التكافل والتضامن فيما بين المسلمين بأجلى صوره وأشكاله، اذ قررت مسؤوليتهم بعضهم عن بعض في شؤون دنياهم واخرتهم، كما قررت أن المؤمنين لا يتركون مثقلا بدين كثير العيال منهم، دون أن يعطوه في فداء أسيره، أو دية قتيله. ومن جهة أخرى حددت الوثيقة مسألة الأحلاف والولاء وبينت أنه لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه وأن يكون جميع المسلمين يداً واحدة على من بغى منهم. ومما يدل على المساواة بين المسلمين في أبهى صورها ما قررته الوثيقة من أن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم.. . وما الى ذلك من مبادئ وقرارات تصب كلها في خانة تقوية

(١) فقه السيرة/ محمد الغزالي ص ١٩٤.
(٢) فقه السيرة/ البوطي ص ١٥٦
(٣) انظر مضمى الوثيقة في سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ٢٢٦.

أواصر العلاقة بين المؤمنين، وتعزز وحدتهم.

ان اتباع هذا الأسلوب مما ساعد على تركيز الأوضاع في مجتمع المدينة تحسبا لأي طارئ قد يحصل. وفي هذا المعنى يقول محمد حسين هيكل· ولكن العمل السياسي الجليل حقا، والذي يدلّ على أعظم اقتدار، ذلك ما وصل اليه محمد من تحقيق وحدة يثرب،ووضع نظامها السياسي»[١].

ان التأمل في هذه الخطوات، والاسترشاد بهديها كفيل بأن يعطي للمسلمين في كل زمان وضوح الرؤية في مواجهة ظروف الهجرة والرحيل عن الأوطان التي أصبحت سمة في عصر استضعاف أبناء الأمة الإسلامية.

وبعد، فقد ظهر لنا مما تقدّم، أنّ مأساة النزوح واللجوء «الهجرة»، مما عرفته الشريعة الاسلامية من خلال منهجها الفكري، وفي واقع مسيرتها العملية. وأن الاسلام قد أوقع في خلد اتباعه أن الهجرة ومفارقة الأهل والدار من الأمور التي ينبغي أن يوطّن من نذر نفسه للقيام بتبعات هذا الدين، وتصدّى لحمل رسالته في العالمين.

كما تبين لنا أن الشريعة الاسلامية. وترتيبا منها على ما سبق. قد زوّدت أمة المسلمين على مرّالأجيال بالمناعة العقيدية، وبالصلابة الايمانية التي تكفل امتصاص وقع صدمة الهجرة، واستيعاب قساوة نتائجها. كما وضحت أمام المسلمين خطة عملية، وتشريعا مرنا يمكّن من اتخاذ كل التدابير في ظل روح التعاون والتكافل التي تسود علاقة المسلمين فيما بينهم.

وان اعتصام المسلمين بعقيدتهم، وترسمهم خطى شرعهم هو وحده الكفيل بتغلبهم على جميع أزماتهم ما طرأ منها، وما تكرّس.

**والحمد لله رب العالمين**

(١) حياة محمد ص ٢٢٤

# ترتيب نـزول القرآن

**أ. د. محمد علي الحسن**
أستاذ التفسير وعلوم القرآن
كلية الدراسات الإسلامية والعربية- دبي

إن الحديث عن نـزول القـران متـعدد الجوانب والانحاء وقد استهل المؤلفون - القدامى والمحدثون - الحديث عنه في مؤلفاتهم في علوم القران لأن العلم بنزول القران متقدم على سائر العلوم الأخرى. وهو سابق بالضرورة سبق أصالة ووجود على حد تعبير أحد العلماء، لذا جعله السيوطي في مقدمة الأبحاث والأنواع، وقد حذا حذوه الشيخ الزرقاني في مناهله، وغزلان في بيانه، وأبو شهبة في مدخله، وتعددت جوانب هذا النزول. ما نزل بمكة وما نزل بالمدينة. أسباب النزول. كيفية النزول. نزوله على سبعة أحرف. ترتيب النزول، وغير ذلك من مستلزمات النزول زماناً ومكاناً وأحوالاً.. وقد قامت نظريات في كل جانب، ولكن بقي الحديث صعباً على الترتيب الزمني للنزول، فمنذ عهد عثمان بن عفان وهذا الموضوع موضع أخذ ورد، فقد ساق السيوطي رواية عن علي بن أبي طالب أنه رتب مصحفه حسب النزول، فقام عثمان وأمره بحرقه، وساق رواية أخرى عن التابعين، فقد روى أن محمد بن سيرين سأل عكرمة عن جمع القران وترتيب القران حسب نزوله، قال « فقلت لعكرمة. ألفوه كما أنزل. الأول فالأول، قال لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه ذلك الترتيب ما استطاعوا»[(١)].

فالأمر صعب المنال، وقد جزم صاحب الظلال بتعذر ذلك فقال «إن الترتيب الزمني للنزول لا يمكن القطع فيه بشيء، ولا يكاد الإنسان يجد فيه شيئاً مستيقنا إلا في ايات معدودات تتوافر بشأنها الروايات»[(٢)].

أو على حد تعبير أحد المؤلفين [(٣)]، «فدون ذلك خرط القتاد».

ويمضي صاحب الظلال قائلاً «وعلى كل ما في محاولة تتبع أيات القران وسوره وفق الترتيب

(١) الاتقان جـ ١ / ٢٠٤.
(٢) في ظلال القرآن سورة الأنفال ص ١٤٢٩ ط الشروق جدة.
(٣) هو الأستاذ إبراهيم خليفة رئيس قسم التفسير في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر.

الزمني للنزول من قيمة. ومن مساعدة على تصور منهج الحركة الاسلامية ومراحلها وخطواتها، فإن قلة اليقين في هذا الترتيب تجعل الأمر شاقاً، كما أنها تجعل النتائج التي توصل إليها تقريبية ظنية، وليست نهائية يقينية . وقد تترتب على هذه النتائج الظنية التقريبية نتائج أخرى خطيرة، ثم قال ان ترتيب القرآن وفق النزول لا سبيل اليوم فيه إلى يقين»[1]

وقد قام الشيخ محمد عزة دروزة بترتيب تفسيره القرآني الموسوم بالتفسير الحديث. ترتيباً زمنياً حسب نزول القران، فبدأ بتفسير سورة اقرأ ثم سورة ن والقلم، ثم المرمل، ثم المدثر، ثم انتهى من السور المكية، وبدأ بالسور المدنية حتى نهايتها.

وقد أثار تفسيره ثائرة العلماء حتى اضطر إلى استفتاء [2] الشيخ عبد الفتاح أبو غدة فأفتى بجواز الأمر، لأن هذا ليس ترتيباً قرانياً لايات القران بل هو ترتيب تفسيري لايات القرآن، وقد أحب صاحبه أن يتتبع التفسير القراني حسب تاريخ النزول والذي يعين كثيراً في فهم الأحداث القرانية، كما يعين في تتبع المراحل الزمنية للدعوة الإسلامية، وقد سبق للمؤلف أن تتبع سيرة الرسول (ﷺ) من خلال الايات القرآنية عبر مراحلها الرمية، وقد أفاد الشهيد سيد قطب من هذه الدراسة وإن لم يسلم الأستاذ دروزه من نقده.

وعلى الرغم من نهج دروزة هذا النهج المتميز في التفسير إلا أنه ينقصه كثير من تحرير بعض المواضع في ترتيبها النزولي، ولم يقف موقف الناقد البصير لهذا الترتيب، وقد غرّه السيوطي. ومن سبقه. في هذا الترتيب الخاطئ ولم يحسن الفهم للاثار التي ساقوها. ويرى الأستاذ إبراهيم خليفة أن عمل الأستاذ دروزة في هذا الترتيب للتفسير منكر، وهو على غاية الغرابة، وخارج عن حد اللياقة، وكان الأجدر به أن يرتب تفسيره على الترتيب المصحفي الذي عدل به نقلاً وإجماعاً بالكلية عن ترتيب النزول.

وثاني ما دعاني للكتابة هو تسليم كثير من المؤلفين لهذا الترتيب الخاطئ وقد دونوا أخطاءهم في المصاحف، ففي بداية السور تراهم يكتبون ان هذه السورة نزلت بعد سورة كذا، ويعتبرون الاثار المروية قضايا مسلمة وقد يكون الأمر على خلاف ذلك، ولقد راعني ما قرأت من أن سورة محمد قد نزلت قبل الأنفال، ووجدت قولاً مخالفاً وهو أن سورة الأنفال نزلت قبل سورة محمد

(١) المرجع السابق ص ١٤٢٩ و ١٤٣١

(٢) انظر مقدمة كتاب اتجاهات التفسير في العصر الراهن د. عبد المجيد المحتسب ط دار البيارق

ولا شك أن أحد القولين خاطئ، وقد استعرضت الآثار فعرفت مكمن الخطأ.

كما أن زميلنا رئيس قسم التفسير بجامعة الأزهر قد استدعى انتباهه عند تفسيره لسورة النساء، فوجد من يقول « إن سورة النساء قد نزلت بعد سورة الممتحنة، فقام بدراسة مستوعبة للموضوع وقرر خلاف الدعوى المكتوبة في بداية السور في المصاحف بل مخالفاً لما زعموه في الاثار التي سيأتيك ذكرها بعد.

٣. وثالث ما دعاني للكتابة ما قيل من أن الأستاذ محمد عبد الله دراز قد كتب في هذا الموضوع في مطلع الخمسينات في مجلة الأزهر ،وقد تناول جانباً منه على ما أخبرني أحد الثقات، وقد رجعت إلى إدارة الأزهر قسم الفتوى، وحاولت جاهداً الحصول على هذا الموضوع. ولكني لم أجد له أثراً ولا خبراً، فأستعنت بالله راجياً عونه وتوفيقه.

هذا وقد بدأت البحث بذكر الاثار الواردة في هذا الموضوع، ثم مناقشتها سندا ومتناً. ثم أقمت الدليل والبرهان على مخالفة هذه الاثار لما هو أقوى منها مثبتاً عكس دعواها من خلال مناقشة أمثلة صحيحة وواضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، ثم خلصت إلى نتائج مهمة في هذا البحث.

# الفصل الأول

## الاثار الموهمة للترتيب الزمني لنزول السور القرآنية وفيه ثلاثة مباحث

### المبحث الأول: الاثار الواردة في ترتيب السور حسب نزولها.

وفيه. ماورد معطوفاً بحرف الواو.

قال ابن سعد في الطبقات أنبأنا الواقدي، حدثني قدامة بن موسى عن أبي سلمة الحضرمي، سمعت ابن عباس قال. سألت أبي بن كعب عما نزل من القران بالمدينة؟ فقال. نزل بها سبع وعشرون سورة، وسائرها بمكة.

وقال أبو جعفر النحاس في كتابه الناسخ والمنسوخ: حدثني يموت بن المزروع، حدثنا أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني، أنبأنا أبو عبيدة معمر بن المثنى، حدثنا يونس بن حبيب، سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول. سألت مجاهدا عن تلخيص أي القرآن، المدني من المكي فقال.

سألت ابن عباس عن ذلك، فقال. سورة الأنعام نزلت بمكة جملة واحدة فهي مكية، الا ثلاث ايات منها نزلت بالمدينة (قل تعالوا اتل. .) الى تمام الايات الثلاث. وما تقدم من السور مدنيات.

ونزلت بمكة سورة الأعراف ويونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم والحج والنحل. سوى ثلاث ايات من اخرها فانهن نزلت بين مكة والمدينة في منصرفه من أحد. وسورة بني اسرائيل والكهف ومريم وطه والأنبياء والحج. سوى ثلاث ايات (هذان خصمان..) إلى تمام الايات الثلاث، فانهن نزلن بالمدينة. وسورة المؤمنون والفرقان وسورة الشعراء. سوى خمس ايات من أخرها نزلت بالمدينة: (والشعراء يتبعهم الغاوون...) إلى أخرها.

وسورة النحل والقصص والعنكبوت والروم ولقمان سوى ثلاث ايات منها نزلت بالمدينة (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام ..) إلى تمام الايات. وسورة السجدة، سوى ثلاث ايات (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً) إلى تمام الآيات الثلاث.

وسورة سبأ وفاطر ويس والصافات وص والزمر، سوى ثلاث أيات نزلت بالمدينة في وحشي قاتل حمزة (قل يا عبادي الذين أسرفوا...) إلى تمام الثلاث أيات والحواميم السبع وق والداريات والطور والنجم والقمر والرحمن والواقعة والصف والتغابن الا ايات من اخرها نزلت بالمدينة والملك و ن والحاقة وسأل سورة نوح والجن والمزمل إلا ايتين (ان ربك يعلم أنك تقوم) والمدثر إلى اخر القران الا اذا زلزلت، وإذا جاء نصر الله، وقل هو الله أحد، وقل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس فانهن مدنيات.

ونزل بالمدينة سورة الأنفال وبراءة والنور والأحزاب وسورة محمد والفتح والحجرات والحديد وما بعدها الى التحريم.

هكذا أخرجه بطوله، واسناده جيد، رجاله كلهم ثقات من علماء العربية المشهورين

وقال البيهقي في دلائل النبوة أنبأنا أبو عبد الله الحافظ، أخبرنا أبو محمد بن زياد العدل، حدثنا محمد بن اسحاق، حدثنا يعقوب بن ابراهيم الدُورَقي حدثنا أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي، حدثنا علي بن الحسين بن واقد عن أبيه، حدثني يزيد النحوي، عن عكرمة والحسن بن أبي الحسن قالا أنزل الله من القران بمكة اقرأ باسم ربك، ون والمزمل، والمدثر، وتبت يدا أبي لهب، وإذا الشمس كورت، وسبح اسم ربك الأعلى، والليل اذا يغشى، والفجر، والضحى، وألم

نشرح، والعصر، والعاديات، والكوثر، والهاكم التكاثر، وأرأيت، وقل ياأيها الكافرون، وأصحاب الفيل، والفلق، وقل أعوذ برب الناس، وقل هو الله أحد، والنجم، وإنا أنزلناه، والشمس وضحاها، والسماء ذات البروج، والتين والزيتون، ولايلاف قريش، والقارعة، ولا أقسم بيوم القيامة، والهمزة، والمرسلات، وق، ولا أقسم بهذا البلد، والسماء والطارق، واقتربت الساعة، وص،والجن، ويس، والفرقان، والملائكة، وطه، والواقعة، طسم، وطس، وطسم، وبني اسرائيل. والتاسعة، وهود، ويوسف، وأصحاب الحجر، والأنعام، والصافات، ولقمان، وسبأ، والزمر، وحم المؤمن، وحم الدخان، وحم السجدة، وحمعسق، وحم الزخرف، والجاثية، والأحقاف، والذاريات، والغاشية وأصحاب الكهف، والنحل، ونوح، وإبراهيم، والأنبياء، والمؤمنون، وألم السجدة، والطور، وتبارك، والحاقة، وسأل، وعم يتساءلون، والنازعات وإذا السماء انشقت، وإذا السماء انفطرت، والروم، والعنكبوت.

وما نزل بالمدينة ويل للمطففين، والبقرة، وأل عمران، والأنفال، والأحزاب، والمائدة، والممتحنة، والنساء، وإذا زلزلت والحديد، ومحمد، والرعد، والرحمن، وهل أتى على الانسان، والطلاق، ولم يكن، والحشر، واذا جاء نصر الله، والنور. والحج، والمنافقون، والمجادلة، والحجرات، ويأيها النبي لم تحرم، والصف. والجمعة والتغابن، والفتح وبراءة.

قال البيهقي والتاسعة، يريد بها سورة يونس. قال وقد سقط من هذه الرواية الفاتحة، والأعراف، وكهعيص، فيما نزل بمكة.

**قال أبو عبيد في فضائل القرآن:**

حدثنا عبد الله بن صالح ومعاوية بن صالح، عن ابن أبي طلحة، قال نزلت بالمدينة سورة البقرة، وأل عمران، والنساء، والمائدة، والأنفال، والتوبة، والحج، والنور، والأحزاب، والدين كفروا، والفتح، والحديد، والمجادلة، والحشر، والممتحنة، والحواريين. يريد الصف، والتغابن، ويأيها النبي اذا طلقتم النساء، ويأيها النبي لم تحرم، والفجر، والليل، وإنا أنزلنا في ليلة القدر، ولم يكن، واذا زلزلت، واذا جاء نصر الله، وسائر ذلك بمكة.

وقال أبو بكر بن الأنباري. حدثنا اسماعيل بن اسحاق القاضي، حدثنا حجاج بن منهال، نبأنا هشام عن قتادة، قال: نزل في المدينة من القران البقرة، وال عمران، والنساء، والمائدة، وبراءة،

والرعد، والنحل، والحج، والنور، والأحزاب، ومحمد، والفتح، والحجرات، والحديد، والرحمن، والمجادلة، والحشر، والممتحنة، والصف، والجمعة، والمنافقون، والتغابن، والطلاق، ويأيها النبي لم تحرم، الى رأس العشر، وإذا زلزلت، وإذا جاء نصر الله، وسائر القران بمكة. وقال أبو الحسن بن الحصار في كتابه الناسخ والمنسوخ المدني باتفاق عشرون سورة، والمختلف فيه اثنتا عشرة سورة، وما عدا ذلك مكي بالاتفاق.

ثم نظم في ذلك أبياتاً من الشعر.

ثم قال رحمه الله في النوع السابع الذي عقده في هذا الكتاب للحديث عن أول ما نزل من القرآن تحت عنوان:

## (فـــرع)

أخرج الواحدي من طريق الحسين بن واقد، قال سمعت علي بن الحسين يقول أول سورة نزلت بمكة (اقرأ باسم ربك) واخر سورة نزلت بها «المؤمنون» ويقال «العنكبوت»

وأول سورة نزلت بالمدينة «ويل للمطففين»، واخر سورة نزلت بها «براءة» وأول سورة أعلنها رسول الله (ﷺ) بمكة «النجم».

وفي شرح البخاري لابن حجر اتفقوا على أن سورة البقرة أول سورة أنزلت بالمدينة وفي دعوى الاتفاق نظر لقول علي بن الحسين المذكور.

وفي تفسير النسفي عن الواقدي أن أول سورة نزلت بالمدينة سورة «القدر»[1].

## المبحث الثاني: الاثار المفيدة لترتيب نزول سور القران على التراخي

وردت هذه الاثار معطوفًا بعضها على بعض بالحرف «ثم» الذي يفيد الترتيب المتراخي.

وقال ابن الضريس في فضائل القران حدثنا محمد بن عبد الله ابن أبي جعفر الرازي، أنبأنا عمرو بن هارون، حدثنا عثمان بن عطاء الخراساني، عن أبيه، عن ابن عباس، قال كانت اذا أنزلت فاتحة الكتاب[2] بمكة كتبت بمكة، ثم يزيد الله فيها ما شاء، وكان أول ما أنزل من القران اقرأ باسم ربك، ثم ن، ثم يأيها المرمل، ثم يا أيها المدثر، ثم تبت يدا أبي لهب ثم إذا الشمس

(١) انظر الأتقان في علوم القران ص ١٢، ١٣.

(٢) لا نعني هنا من فاتحة الكتاب السورة المشهورة التي هي ام القران وانما يعني من كلمة فاتحة اول ومن كلمة "الكتاب" السورة من اطلاق اسم الجنس على بعض أفراده. «وانظر فضائل القران لابن الضريس ص ١٣»

كورت، ثم سبح اسم ربك الأعلى، ثم والليل اذا يغشى، ثم والفجر، ثم والضحى، ثم ألم نشرح، ثم والعصر، ثم والعاديات، ثم إنا أعطيناك، ثم ألهاكم التكاثر، ثم أرأيت الذي يكذب، ثم قل يأيها الكافرون، ثم ألم تر كيف فعل ربك، ثم قل أعوذ برب الفلق، ثم قل أعوذ برب الناس، ثم قل هو الله أحد، ثم والنجم، ثم عبس، ثم اناأنزلناه في ليلة القدر، ثم والشمس وضحاها، ثم والسماء ذات البروج، ثم والتين، ثم لايلاف قريش، ثم القارعة، ثم لا أقسم بيوم القيامة، ثم ويل لكل همزة، ثم والمرسلات، ثم ق، ثم لا أقسم بهذا البلد، ثم والسماء والطارق، ثم اقتربت الساعة، ثم ص، ثم الأعراف، ثم قل أوحي، ثم يس، ثم الفرقان، ثم الملائكة، ثم كهعيص، ثم طه، ثم الواقعة، ثم طسم الشعراء، ثم طس، ثم القصص، ثم بني إسرائيل، ثم يونس، ثم هود، ثم يوسف، ثم الحجر، ثم الأنعام، ثن الصافات، ثم لقمان، ثم سبأ، ثم الزمر، ثم حم المؤمن، ثم حم السجدة، ثم حم عسق، ثم حم الزخرف، ثم الدخان. ثم الجاثية، ثم الأحقاف، ثم الذاريات، ثم الغاشية، ثم الكهف، ثم النحل، ثم انا أرسلنا نوحا، ثم سورة ابراهيم، ثم الأنبياء،، ثم المؤمنون، ثم تنزيل السجدة، ثم الطور، ثم تبارك الملك، ثم الحاقة، ثم سأل، ثم عم يتساءلون، ثم النازعات، ثم اذا السماء انفطرت، ثم اذا السماء انشقت، ثم الروم، ثم العنكبوت، ثم ويل للمطففين، فهذا أنزل بمكة.

ثم أنزل بالمدينة سورة البقرة، ثم الأنفال، ثم ال عمران، ثم الأحزاب، ثم الممتحنة، ثم النساء، ثم اذا زلزلت، ثم الحديد، ثم القتال، ثم الرعد، ثم الرحمن، ثم الانسان، ثم الطلاق، ثم لم يكن، ثم الحشر، ثم إذا جاء نصر الله، ثم النور، ثم الحج، ثم المنافقون. ثم المجادلة. ثم الحجرات، ثم التحريم، ثم الجمعة، ثم التغابن، ثم الصف، ثم الفتح، ثم المائدة، ثم براءة[١].

**الأثر الثاني ـ من الاثار الواردة بافادة الترتيب النزولي المتراخي بالحرف ثم ـ**

وقال أبو بكر محمد بن الحارث بن أبيض في جزنه المشهور: حدثنا أبو العباس عبيد الله بن محمد بن أعين البغدادي، حدثنا حسان بن ابراهيم الكرماني، حدثنا أمية الأزدي، عن ابن زيد، قال: أول ما أنزل الله من القران بمكة: اقرأ باسم ربك، ثم ن والقلم، ثم يا أيها المزمل، ثم يأيها المدثر، ثم الفاتحة، ثم تبت يدا أبي لهب، ثم اذا الشمس كورت، ثم سبح اسم ربك الأعلى، ثم والليل اذا يغشى، ثم والفجر، ثم والضحى، ثم ألم نشرح، ثم والعصر، ثم والعاديات، ثم الكوثر، ثم

(١) الإتقان ص١٤

الهاكم، ثم أرأيت الذي يكذب، ثم الكافرون، ثم ألم تر كيف، ثم قل أعود برب الفلق، ثم قل أعود برب الناس، ثم قل هو الله أحد، ثم والنجم، ثم عبس، ثم انا أنزلناه، ثم والشمس وضحاها، ثم البروج، ثم والتين، ثم لايلاف، ثم القارعة، ثم القيامة، ثم ويل لكل همزة، ثم والمرسلات، ثم ق، ثم البلد، ثم اقتربت الساعة،ثم ص، ثم الأعراف، ثم الجن، ثم يس، ثم الفرقان، ثم الملائكة، ثم كهيعص، ثم طه، ثم الواقعة، ثم الشعراء، ثم طس سليمان، ثم طسم القصص، ثم بني اسرائيل، ثم التاسعة يعني يونس، ثم هود، ثم يوسف، ثم الحجر، ثم الأنعام، ثم الصافات، ثم لقمان، ثم سبأ، ثم الزمر، ثم حم المؤمن، ثم حم السجدة، ثم حم الزخرف، ثم حم الدخان، ثم حم الجاثية، ثم حم الأحقاف، ثم الذاريات، ثم الغاشية، ثم الكهف، ثم حم،عسق، ثم تنزيل السجدة، ثم الأنبياء، ثم النحل، أربعين وبقيتها بالمدينة، ثم إنا أرسلنا نوحا، ثم الطور، ثم المؤمنون، ثم تبارك، ثم الحاقة، ثم سأل، ثم عم يتساءلون، ثم النازعات ثم اذا السماء انفطرت، ثم اذا السماء انشقت، ثم الروم ثم العنكبوت، ثم ويل للمطففين، فذاك ما أنزل بمكة [1].

وأنزل بالمدينة سورة البقرة، ثم ال عمران، ثم الأنفال، ثم الأحزاب، ثم المائدة، ثم الممتحنة، ثم اذا جاء نصر الله، ثم الحج، ثم المنافقون، ثم المجادلة، ثم التحريم،ثم الجمعة، ثم التغابن، ثم سبح الحواريين، ثم الفتح، ثم التوبة، خاتمة القرآن.

قلت هذا سياق غريب، وفي هذا الترتيب نظر، وجابر بن يزيد من علماء التابعين بالقران، وقد اعتمد البرهان الجعبري على هذا الأثر في قصيدته التي سماها تقريب المأمول في ترتيب النزول

**ليل وفجر والضحى شرح وعصر**

**العاديات وكوثر الهاكم تلا**

**أرأيت قل بالفيل مع خلق كذا**

**ناس وقل هو نجمها عبس جلا**

**قدر وشمس والبروج وتينها**

**لايلاف قارعة قيامة أقبلا... الخ.**

هذه جميع الآثار التي ساقها السيوطي وقد استوفاها واستقصاها ولم يفته اثر ولا خبر في

(١) انظر فضائل القران ص ٣٣

إفادة ترتيب النزول بالحرف « ثم» المفيد للتريب المترلخي [1]

## المبحث الثالث: النقد الموضوعي لهذه الآثار.

سبق وان ذكرنا الاثار الواردة وقد ذكرت بحرفين من حروف العطف وهما «الواو» و «ثم»

. أما الاثار الواردة بحرف الواو، فإن الواو في لغة العرب لا تفيد في العطف إلا مطلق الجمع فلا تفيد ترتيباُ تعقيباً ولا ترتيباً متراخيا. فالاثار وإن صحت الرواية عن ابن عباس لا تفيد الترتيب لسور القران لا الترتيب النزولي ولا غيره» ولولا أن الترتيب المصحفي هو أمر معلوم لنا من واقع المصحف الشريف الذي أجمع عليه الصحابة رضوان الله عليهم ما أفدنا أي نوع من الترتيب من مثل هذه الاثار على نحو ما هو واقع المصحف الإمام الذي أجمع عليه الصحابة» [2]

على أن المدقق في هذه الاثار يلحظ فيها اضطراباً من حيث الريادة والنقصان ومن حيث التقديم والتأخير، فقدمت ما حقه التأخير وأخرت ما حقه التقديم وما دام أمر هذه الاثار بهذه الحال فلا يصلح أن نُعَول عليها في إفادة الترتيب الزمني لنزول السور القرانية.

٢ . أما الاثار الواردة بحرف العطف «ثمُ» فأثران ضعيفان كما نص على ذلك علماء الحديث فالأثر الأول رواه ابن الضريس في فضائل القران [3] وهو مروي عن ابن عباس، وقد أفاض محقق كتاب الفضائل في توهين هذا الأثر من عدة أوجه منها:

١ . أن فية عثمان بن عطاء الخراساني عن أبيه، وعثمان ضعيف، وعطاء الخراساني وإن كان صدوقاً إلا أنه يخطئ كثيراً ويدلس. وقد عنعن في الأثر، ومعلوم أن المدلس إذا عنعن لم يقبل أثره، إذ لا يغتفر تدليسه.

أما الأثر الثاني فهو أثر أبي بكر محمد الحارث بن أبيض عن جابر بن زيد من علماء التابعين بالقران وهو أثر ضعيف، لأن فيه حسان بن إبراهيم الكرماني، وهو صدوق يخطئ ويكثر تفرده بالمناكير، كما أن في سنده أمية بن زيد الأزدي، وهو وإن كان مقبولاً ولكن شرط الحافظ ابن حجر المتابعة في الرواية. وهنا لم يتابع كما قال ابن حجر في مقدمة تقريبه

(١) الإتقان ٩٦ . ٩٨ محقق، وفي الأصل ص ١٤

(٢) حولية أصول الدين ٥٢.

(٣) كتاب فضائل القران لابن الضريس وقد سنح لي أن أشرف على تحقيق هذه المخطوطة في جامعة الملك سعود بالرياض وقد أفاض المحقق في تحقيق هذا الحديث وحكم على الأثر بالضعف الشديد، وانظر الاتقان جـ١ ص ١٤

قام الأستاذ غزوة بدير بتحقيق هذا الكتاب ونشرته دار الفكر بدمشق

قال الحافظ السيوطي عن هذا الأثر قلت هذا سياق غريب، وفي هذا الترتيب نظر. وهذا يدل على أن هذا الأثر لم يتابع، لذا حكم على هذه الرواية بالضعف فلا يحتج بها في هذا المقام

مما سبق يتضح لنا أن هذه الاثار الواردة بالواو تارة و «بثم» تارة لا تفيد شيئاً. في الترتيب النزولي للسور القرانية، فحرفا العطف «الواو» و « ثم» هما لفظان مختلفان من حيث المعنى، فالواو تفيد معنى لا تقتضيه «ثم» ولِثُمَّ معنى لا تقتضيه الواو. وكلاهما لم يفيدا في الترتيب النزولي للسور. أما الروايات الواردة بحرف «الواو» فإنهما و إن صحت لا تفيد الترتيب في قليل ولا كثير.

أما الروايات الواردة بالحرف «ثم» فإنها وإن أفادت الترتيب الزمني المتراخي إلا أنها لم تصح سنداً، فسقط الاستدلال بها، وبعبارة موجزة لم تصح سنداً، وعلى كلا الحالين سقط الاستدلال بالروايتين «الواو وثم».

## الفصل الثاني

### البراهين النقلية والعقلية المعارضة للترتيب المزعوم لبعض سور القرآن

لقد وردت الآثار والأخبار الصحيحة بإثبات عكس الترتيب السابق ولا يتسع المجال لذكرها جميعاً فنكتفي بإثبات بعضها

١ . وردت الاثار كأثر ابن الضريس عن ابن عباس وأثر ابن أبيض عن ابن زيد السابق ذكرها أن أول ما نزل « إقرأ باسم ربك الذي خلق» ثم سورة «ن والقلم» ثم سورة «المزمل» ثم «المدثر» على التوالي، وهو ترتيب مخالف لما ورد في صحيح البخاري ومسلم « عن عائشة رضي الله عنها في بدء الوحي «قال أول ما بدئ به رسول الله (ﷺ) الرؤيا الصادقة. ثم روت نزول سورة اقرأ حتى قوله تعالى « علم الإنسان مالم يعلم»[1].

ثم فتر الوحي عقب نزول الايات الخمس من سورة العلق، كما في حديث البخاري ومسلم ثم نزل الوحي أول ما نزل بصدر سورة المدثر، في الايات الخمس « يا أيها المدثر حتى قوله تعالى ولربك فاصبر» وقد روى الإمام البخاري نزول صدر سورة المدثر من خمس طرق وانما فعل ذلك البخاري لحكمة مقصودة من تعداد هذه الطرق، فقد رواه أولاً عن يحيى بن ابي كثير قال سألت

(١) سورة العلق من اية ١ حتى ٥، انظر حديث بدء الوحي جـ ٢٠٨/٢

أبا سلمة بن عبد الرحمن عن أول ما نزل من القران؟ قال « يا أيها المدثر». قلت: يقولون. (اقرأ باسم ربك الذي خلق) فقال أبو سلمة سألت جابر بن عبد الله عن ذلك وقلت له مثل الذي قلت، فقال جابر: قال النبي (ﷺ) «جاورت بحراء، فلما قضيت جواري هبطت فنوديت، فنظرت عن يميني، فلم أرَ شيئاً، فاتيت خديجة، فقلت دثروني، وصبوا عليّ ماءً بارداً، فدثروني، وصبوا عليّ ماءً بارداً، فنزلت « يا أيها المدثر قم فأنذر ورواه ثانياً وثالثاً عن يحيى بن ابي كثير في باب قوله « وربك فكبر ثم ساق مثل تلك الرواية.

أما الرواية الرابعة فقد رواها عن الزهري وقال أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال سمعت النبي (ﷺ) وهو يحدث عن فترة الوحي، فقال في حديثه «فبينما أنا أمشي اذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت رأسي فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض، فجئثت منه رعباً، فقلت زملوني، فدثروني، فانزل الله تعالى يا أيها المدثر... الى « والرجز فاهجر».

وبمثل هذه الرواية رواه خامساً في باب «والرجز فاهجر».

قال الكرماني. ان جابراً استخرج ذلك باجتهاده وليس من روايته، فيقدم عليه ما روته عائشة في نزول سورة اقرأ».

وذهب اخرون الى ان جابراً وصاحبه أخطا في فهم النص، وكأنهما لم يسمعا بقصة نزول الملك بحراء ولا وعيا أوجه دلالة النص الذي استند اليه»[1].

أو لعل جابراً لم يكن قد وصل الي علمه شئ من قصة حراء، وما نظن ان احداً يزعم ان كل صحابي يجب عليه ان يحيط علماً بجميع جزئيات وقائع الوحي.

وقد حسم ابن حجر العسقلاني هذه المسألة حسماً حكيماً وموفقاً فقال دلّ قوله عن فترة الوحي، وقوله « الملك الذي جاءني بحراء على تأخر سورة المدثر عن اقرأ، ولما خلت رواية يحيى بن ابي كثير عن هاتين الجملتين اشكل الأمر فجزم من جزم بأن « ياايها المدثر» أول ما نزل، ورواية الزهري هذه صحيحة ترفع الإشكال.

بعد هذا التحقيق الدقيق من ابن حجر العسقلاني لا يصح ان يختلف اثنان في أن أول ما نزل

(١) انظر كتاب محمد رسول الله «باب أول ما نزل» وحولية أصول الدين عدد عام ١٩٩٥م

هو سورة اقرأ ثم صدر سورة المدثر، ولو نزلت سورة ن والقلم وسورة المزمل قبل سورة المدثر لذكر ذلك، وبهذا يثبت لنا خطأ دعوى ترتيب النزول الزاعم بان سورة ن والقلم والمزمل نزلتا قبل المدثر.

وقد جزم ابن حجر العسقلاني وغيره بان الأول هو سورة اقرأ ثم المدثر ومما يؤكد هذا المعنى ان الجو العام لكل من السورتين اقرأ والمدثر ملائم ومناسب، وينافره أتم منافره توسط سورتي القلم والمزمل بينهما ولعل مراجعة اسباب النزول لهذه السور تريك الحقيقة الناصعة في خطأ هذا الترتيب المزعوم اقرأ أولاً ون والقلم ثانياً، والمزمل ثالثاً، ثم المدثر رابعاً واخيراً

٢ ـ ورد في الاثار السابقة أن سورة النساء قد نزلت بعد سورة الممتحنة وقد أثبت كثير من العلماء الأفاضل [١] ما يفيد عكس هذه الدعوى، وندع الكلام لمفسر سورة النساء تفسيراً تحليلياً . وهو يرد هذه الدعوى باسطع الأدلة والبراهين،يقول هذا المفسر، إنك ترى المعنيين بهذا الترتيب يصرحون بنزول هذه سورة النساء بعد الممتحنة مع أن مجرد المطالعة حتى غير المتأنية للمعقول من حكمة الله في تشريعه ثم لوقائع التاريخ وأسباب النزول لنجوم السورتين الكريمتين تقطع ببطلان القول بهذا الترتيب هنا، وإلا فخبرني بربك هل من المعقول في شيء أن كان يتأخر الحكم في الميراث، وفي ظلم النساء بعادات أهل الجاهلية المعروفة في ذلك، والحكم في بيان ما يحرم من النكاح، وما يحل من النساء، وفي تحريم السفاح وإتخاذ الاخدان وغير ذلك، مما لا يتصور العقل الصحيح فيه إلا أن يكون باكورة مبكرة في تأسيس بنيان المجتمع المسلم وتنظيم سلوكه

نقول هل من المعقول في شيء أن كان يتأخر ذلك إلى ما بعد الحديبية بل إلى ما قبيل فتح مكة حيث نزلت نجوم سورة الممتحنة.

فاذا انتقلت إلى وقائع التاريخ وسير الأحداث فإنك واجد في سورتنا هذه ما تقطع الأخبار الصحاح بنزوله قبل الممتحنة بزمن طويل من أمثال آيات المواريث (يوصيكم الله في أولادكم) [٢] الايتين النازلتين في شأن إمرأة سعد بن الربيع المقتول في أحد ومن أمثال قوله تعالى (يا أيها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) [٣] الاية النازلة في مرحلة من مراحل التدرج في

(١) منهم الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة وتفسيره مقرر في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر ـ القاهرة

(٢) سورة النساء اية ١١

(٣) سورة النساء اية ٤٣

تحريم الخمر مع العلم بأن تحريمها بالكلية كان قبيل أحد، ومن أمثال قوله تعالى ( فما لكم في المنافقين فئتين) [١] النازل في إختلاف المسلمين في شأن المنافقين الراجعين يوم أحد.

ومن أمثال الايات النازلة في شأن يهود كقوله تعالى (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) [٢] الايات الثلاث وقوله (يا أيها الذين أوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم ) [٣] الايات التي يعرف كل من طالع أسباب نزولها أنها كانت في يهود المدينة مع العلم بأن اخرهم قد استأصلت شأفتهم بعيد الخندق وقبل الحديبية طبعاً.

ومن أمثال ما نزل في شأن صلاة الخوف التي شرعت عند الحديبية أو قبيلها. فأين ذلك كله من نزول أغلب الممتحنة في شأن حاطب بن أبي بلتعة وإفشائه خبر رسول الله (ﷺ) في غزو قريش لفتح مكة ومن نزول بعضها كاية الامتحان بعد صلح الحديبية وتخصيصاً لبعض عموم ما كان في ذلك الصلح من المعاهدة.

بل من حديث بعض أيات هذه السورة عن بيعة النساء التي لم تكن إلا بعد فتح مكة قطعاً، نعم في سورتنا هذه هي الاخرى بعض النجوم المتأخرة النزول كاية (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) [٤] على قوله، وأية (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة) [٥]، ولكن سياق معظم السورة الكريمة موح إيحاءاً بيناً بنزول أغلبها قبل سورة الممتحنة على أقل تقدير.

أما الأستاذ سيد قطب رحمه الله فقال معقباً على القول الزاعم بأن سورة النساء نزلت بعد الممتحنة.

هذه السورة مدنية، وهي أطول سور القران، بعد سورة البقرة وترتيبها في العزول بعد سورة الممتحنة، التي تقول الروايات إن بعضها نزل في غزوة الفتح في السنة الثامنة للهجرة، وبعضها في غزوة الحديبية قبلها في السنة السادسة

ولكن الأمر في ترتيب السور حسب النزول. كما بينا في مطالع الكلام على سورة البقرة في الجزء الأول ليس قطعياً. كما أن السورة لم تكن تنزل كلها دفعة واحدة في زمن واحد. فقد كانت الايات تتنزل من سور متعددة، ثم يأمر النبي (ﷺ) بوضع كل منها في موضعه من سورة بذاتها،

---

(١) سورة النساء أية ٥٨.
(٢) سورة النساء أية ١٧٦.
(٣) سورة النساء اية ٨٨
(٤) السابقة أية ٣٧
(٥) السابقة أية ٤٧

والسورة الواحدة على هذا كانت تظل «مفتوحة» فترة من الزمان تطول أو تقصر، وقد تمتد عدة سنوات.

وفي سورة البقرة كانت هناك ايات من أوائل ما نزل في المدينة وايات من اخر ما نزل من القرآن على الإطلاق.

وكذلك الشأن في هذه السورة. فمنها ما نزل بعد سورة الممتحنة في السنة السادسة وفي السنة الثامنة كذلك.

ولكن منها الكثير نزل في أوائل العهد بالهجرة. والمنتظر على كل حال، أن يكون نزول ايات هذه السورة قد امتد من بعد غزوة أحد في السنة الثالثة لهجرته الى ما بعد السنة الثامنة حيث نزلت مقدمة سورة الممتحنة.

ونذكر على سبيل المثال الاية الواردة في هذه السورة عن حكم الزانيات (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربع منكم فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت، حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) [1].

فمن المقطوع به أن هذه الاية نزلت قبل سورة النور التي بينت حد الزنا (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) [2].

وهذه الاية الأخيرة نزلت بعد حديث الإفك في السنة الخامسة (أوفي السنة الرابعة على رواية) فقد قال رسول (ﷺ) حين نزلت (خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا) [3].. الخ

وكان السبيل هو هذا الحكم الذي تضمنته اية النور وفي السورة نماذج كثيرة كهذا النموذج، تدل على تواريخ نزولها على وجه التقريب [4].

انتهى كلام صاحب الظلال الذي أفاد أن الترتيب النزولي فيه نظر، وقد أبدى أحد العلماء ملاحظات حول هذا الكلام ولا نحب الاطالة ونترك للقاري وفطانته أن يدقق النظر ويرى ما يرى والله أعلم.

---

(١) سورة النساء اية ١٤.

(٢) سورة النور اية ٢.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده والإمام مسلم في صحيحه وابن ماجه

(٤) في ظلال القرآن المجلد الأول ص ٥٥٤ ط دار الشروق الطبعة الرابعة

وبعد: فقد وضح لنا أن هذه الآثار المعاكسة تثبت خلاف الترتيب التراخي المزعوم، وهو ما أردنا بيانه والله أعلم.

# الفصل الثالث

## الاثار المترتبة علي ترتيب النزول القرآني

سبق وأن تحدثنا عن صعوبة هذا الترتيب وذلك لأمور منها:

١ . تحقيق المعيار في اعتبار سورة سابقة لأخرى، هل يكون ذلك باعتبار نزول فاتحة السورة أو يكون باعتبار نزول واكتمال النجم الأخير منها، أو بنزول غالبها وهذا ما أحدث خلطاً صعب تحقيقه كالذي ورد عن عثمان في أولية الانفال وأخرية سورة براءة.

ويبقى التساؤل قائماً أن رسول الله (ﷺ) كان يأمر بوضع كل نجم قرآني فيلحقه في مكان ما من سورة ما فيقول:

ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا [١].

وقد تكتمل السورة سريعاً وقد تمتد سنوات طوالاً، من ذلك أن سورة البقرة من أول سور القرآن نزولاً في المدينة ومع هذا فإن اخر ما نزل من القرآن ـ ابتداءً من أية الربا وانتهاءً باية الدين ـ قد نزل فيما بعد بل قبيل وفاة الرسول (ﷺ) بتسع ليال علي وجه التقريب. لم يكن هذا النجم القراني في أخر السورة بل كان ترتيبه من الآية ٢٧٨ . ٢٨٢ ، وبعده أيات كانت نزلت قبل ذلك ومع ذلك جاء ترتيبها الذكري بعد اخر نجم قراني نازل. من أجل ذلك جزم من جزم أن ترتيب السور حسب النزول.. يحفه كثير من الاحتمالات التي يصعب تحقيق القول فيها فدون ذلك خرط القتاد أو دون ذلك بلوغ الأسباب أسباب......

« وبالجملة فإن ترتيب السور من حيث النزول هو أمر معاكس لمنطق الواقع والمعقول والمنقول جميعاً لسبب يسير جداً هو أن غير كائن ولا يمكن أن يكون أصلاً.

أما معرفة الترتيب النزولي. فنكتفي بمعرفة نزول النجوم القرانية المتفرقة في السور القرآنية،وهذا أمر يمكن التوصل اليه بمراجعة أسباب النزول أحياناً أو معرفة الوقائع والأحداث والمناسبات التي نزلت بشأنها الايات، أو باخبار الصحابة الذين شاهدوا نزول الوحي السماوي

(١) رواه البيهقي والحاكم.

علي النبي (ﷺ) وجالسوا النبي (ﷺ) في شتى الأماكن والازمان وقد تأتي الايات القرانية بتصريحات أو اشارات بأولوية نزول نجم وسبقه لنجم اخر بل وقع التصريح بنسخ اية لاية، من ذلك ما روى في نزول نجوم الايات القرانية المتعلقة بتحريم الخمر «روي الطيالسي في مسنده عن ابن عمر قال ( نزل في الخمر ثلاث ايات فأول شئ« يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما [1]

ثم قوله تعالى « يا أيها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » [2]

قالوا يا رسول الله لا نشربها قرب الصلاة فسكت عنهم، ثم نزلت « انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه». فقال رسول الله ﷺ حرمت الخمر .

وقد قام العلماء في تتبع الايات القرانية في الموضوع الواحد وراح يرتبها حسب نزولها الزمني، مثاله ايات الجهاد في الإسلام، وايات السلم ومراحله» والدراسات الموضوعية قد عنيت بترتيب النجوم القرانية حسب نزولها، إذ بدون هذا التتيب يختل الفهم، ويزل الباحث، ويضربون لذلك مثالاً، كالأيات السابقة الذكر في موضوع الخمر.

فماذا يمكن أن يقال لو عسكنا الايات حسب ترتيبها النزولي... لا شك أننا سنخرج بنتيجة عكسية إلا وهي حل الخمر في غير أوقات الصلاة.

إنً مراعاة ترتيب النجوم في الموضوع الواحد على جانب عظيم من الأهمية قد عرف له الصحابة أنفسهم رضوان الله عليهم فرط أهميته وجليل خطره فنطقوا به صراحة في الاستدلال على دعوى نسخ ما في بعض السور المتأخرة نزولاً لبعض ما تقدمها نزولاً، وذلك كالذي ثبت عن عبدالله بن مسعود حين اختلفوا في عدة الحامل المتوفي عنها زوجها حين تضع حملها قبل مضي أربعة أشهر وعشر هل تنقضي عدتها بوضع الحمل، أو لا بد من انتظارها أربعة أشهر وعشرا،

فما كانت حجة ابن مسعود على القول بالأول إلا لعلمه بترتيب السور نزولاً وأن سورة الطلاق التي جاء فيها أن عدة الحامل أي مطلقاً هي بوضع الحمل متأخرة النزول عن سورة البقرة التي جاء فيها أن المتوفى عنها زوجها تتربص بنفسها أربعة أشهر وعشراً. وذلك حين قال رضي الله عنه «أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة لنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى» [3]

(١) سورة البقرة اية ٢١٩

(٢) سورة النساء اية ٤٣.

(٣) صحيح البخاري كتاب التفسير. تفسير سورة الطلاق

## «الخاتمة وأهم النتائج»

١. الدعوة إلى تجريد القرآن من الأباطيل الزاعمة أن سورة كذا نزلت بعد سورة كذا، «وقد عمدت مطابع المصاحف في المدينة المنورة إلى تجريد المصاحف الجديدة من هذه الزيادات الباطلة.

٢. أن الترتيب المصحفي في التفسير القرآني هو الأمر المتبع عند جميع المفسرين . قديماً وحديثاً . ولم يعدل عنه أحد من المفسرين إلا ما صنعه الأستاذ المرحوم محمد عِزّة دروزه في تفسيره الموسوم «التفسير الحديث» على أنه أخطأ في ترتيبه النزولي فقدم ما حقه التأخير وأخر ما حقه التقديم.

٣. إن ما نسبه المؤلفون إلى إعلام الصحابة والتابعين كعلي بن أبي طالب وابن مسعود وابن عباس، وعكرمة وغيرهم . في دعواهم ترتيب القران النزولي لم يصح بحال من الأحوال، إنها دعاوي وإذا لم يقم أصحابها عليها البينات فهم أدعياء.

٤. إن ترتيب نجوم القران حسب النزول أمر صعب المنال ولكنه في حيز الأمكان وهو على غاية من الأهمية في التفسير الموضوعي الذي بدأ الاهتمام به في الدراسات الإسلامية، والمزلة فيه خطيرة، لها أثارها السيئة ونتائجها الوخيمة في استنباط الأحكام. كما أنه على جانب عظيم من الأهمية لبيان حكمة الله التشريعية في البعد عن الطفرة والمفاجئة وأخذ الناس بالسهولة واليسر والرفق. فلم ينزل تحريم الحمر والزنا مرة واحدة بل لو وقع التحريم من أول الأمر لا تزنوا ولا تشربوا الخمر لقالت العرب لا ندع الزنا ولا شرب الخمر كما ورد في الاثار، لاجل ذلك وردت النجوم القرانية يوماً بعد يوم، وشهراً بعد شهر . فشرع الله لهم ما يبعدهم عن المحرمات رويداً حتى إذا تمهد الجو جاء الحكم الصريح الجازم في تجريم من يفعل المحرمات.

| اسم الكتاب | المؤلف | الطبعة أو دار النشر |
|---|---|---|
| الاتقان في علوم القرآن | السيوطي | أصول الدين بتحقيق الجزء الأول |
| اتجاهات التفسير في العصر الراهن | د.عبدالمجيد | المحتسب ط بيروت دار البيارق |
| البرهان في علوم القرآن | الزركشي | ط بيروت |
| تفسير سورة النساء | أ. د. محمد عبدالرحمن خليفة | كلية أصول الدين. القاهرة |
| التفسير الحديث | الشيخ محمد عزة دروزة | عدة طبعات |
| حولية أصول الدين | جامعة الأزهر . كلية أصول الدين | |
| فتح الباري | لابن حجر العسقلاني | |
| فضائل القرآن | محمد بن أيوب بن ضريس البجلي | مخطوطة بجامعة الملك سعود |
| | | وطبعت بدار الفكر بدمشق سنة ١٩٨٧ |
| في ظلال القرآن | الأستاذ سيد قطب | طبع دار الشروق جدة |
| المنار في علوم القرآن | د. محمد علي الحسن | دار البيسان والبدر ـ دبي |

# شبهات حول تفسير الرازي..

## «عرض ومناقشة»

**د/ عبادة بن أيوب الكبيسي**

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

الحمد لله الذي أنزل كتابه بالحق المبين، ووكل إلى نبيّه مهمّة التبيين، فبيّن ﷺ ما دعت الحاجة إليه في عصره، وترك لمن بعده من أهل العلم والفهم في كل عصر أن يفهموا عن ربهم ما خاطبهم به، فبقي القران الكريم وحياً ينبض بالحياة، يخاطب كل جيل باياته الباهرات، التي لا تخلق على كثرة الردّ، ولا يحجبها القدم عن العطاء المتجدد.

فصلى الله وسلم وبارك علي ذلك النبي الكريم، وعلى أله وأصحابه والتابعين، وبعد

فقد كان الإمام الرازي ـ رحمه الله تعالى ـ من العلماء الأفذاذ، ومن أذكياء العالم، المشهود لهم بالسبق والتقدم، لا سيما في العلوم العقلية، التي برزّ بها الأقران. وأفحم فلاسفة الزمان .

فلا غرو ان بنى تفسيره الكبير علي منهج العقل الذي وهبه الله، باذلاً مجهود فكره في فهم النصوص القرانية، وادراك مقاصدها ومراميها، محققاً الدفاع عن القرآن الكريم على ضوء ذلك.

وليس الغرض من هذا البحث، الحديث عن الإمام الرازي، ولاعن تفسيره الكبير وبيان منهجه فيه،إنما الدافع لذلك دفع ما يدور حول هذا التفسير من إشكالات كانت ولا تزال تشغل بال كثير من الدارسين لرجال التفسير ومناهجهم، وهي :

١ ـ قضية إكمال الرازي تفسيره .

٢ ـ مقولة : « فيه كل شيء إلا التفسير» .

٣ ـ أنه كان يورد شبه المخالفين في المذهب والدين علي غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء والضعف .

وقبل الدخول بتفصيل الكلام عن هذه الأمور، يستحسن أن نبدأ بنبذة مختصرة في التعريف بهذا الإمام الجليل رحمه الله تعالى ـ فنقول :

هو الإمام الجليل، العلامة [1] محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي، التيمي، البكري، الطبرستاني، الرازي، يكنى بأبي المعالي وأبي عبد الله، ويلقب بفخر الدين، ويعرف بابن خطيب الري الشافعي .

ولد بالري سنة ٥٤٣هـ، وقيل ٥٤٤ هـ ونشأ بها، وقد حظي بتربية والده العالم الكبير الملقب بضياء الدين، الذي لازمه ودرس عليه، وكان معجباً به، متأثراً بفكره وارائه، فأخذ عنه علم الكلام والفصاحة وغيرهما من العلوم التي برع فيها، وأخذ . أيضاً . عن غيره من علماء عصره، ورحل وتجوّل على عادة علماء زمانه، حتى نبغ وبزّ أقرانه، وذاع صيته، وعلت شهرته، فأصبح إماماً في مختلف العلوم العقلية واللغوية.

وكان إلى جنب ذلك واعظاً مؤثراً، صادق اللهجة، لا يهاب في وعظه السلاطين ولا غيرهم، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ، يكثر البكاء، فيؤثر في مستمعيه، يروى أنه كان يعظ في داره محضر السلطان شهاب الدين الغوري يوما، وقال الرازي موجهاً كلامه اليه في ختام وعظه يا سلطان، لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي،» وأنّ مردنا الى الله» [2] فبكى شهاب الدين حتى رحمه الناس لكثرة بكائه .

وكان ذا قدم راسخة في التقوى والتوكل والاعتماد على الله تعالى في جميع شؤونه، يقول عن نفسه :

«والذي جرّبته من أول عمري إلى اخره، أن الإنسان كلما عوّل في أمر من الأمور على غير الله صار ذلك سبباً الى البلاء والمحنة والشدة والرزيّة، وإذا عوّل العبد على الله ولم يرجع الى أحد من الخلق، حصل ذلك المطلوب على أحسن الوجوه، فهذه التجربة قد استمرت لي من أول عمري إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه السابع والخمسين، فعند هذا استقر قلبي على أنه لا مصلحة للإنسان في التعويل على شيء سوى فضل الله واحسانه، ويقول

ولقد جربت في أحوال نفسي، أنه كلما قصدني شرير بشرّ ولم أتعرّض له، وأكتفي بتفويض

(١) انظر ترجمته في البداية والنهاية ١٣/٤٧، ٤٩، تاريخ الإسلام ص ٢٠٤، ٢١٥ و العبر ٣/١٤٢، طبقات المفسرين للسيوطي ص ١٠٠، ١٠١، وللداودي ٢/٢١٥، ٢١٨، عيون الأنباء ص ٤٦٢، ٤٧٩ ، طبقات الشافعية الكبرى ٨/٨١، ٩٣، وفيات الأعيان ٤/٢٤٨، ٢٥٢، النجوم الزاهرة ٦/١٩٧، الوافي بالوفيات ٤/٢٤٨، مرآة الجنان ٤/٧، شذرات الذهب ٥/٢١، ٢٢، مفتاح السعادة ٢/١١٦ الكامل لابن الأثير ١٢/٢٨٨، وغيرها من كتب التراجم

(٢) سورة غافر اية ٤٣

الأمر إلى الله، فإنه سبحانه يقيِّض أقواماً لا أعرفهم البتة يبالغون في دفع ذلك الشر» .

وقد خلف الرازي ثروة علمية ضخمة، وأثرى المكتبات المتنوعة بكتب نافعة منها هذا التفسير الكبير المسمى « مفاتيح الغيب».

وقبل أن أختم هذه الكلمات المعدودة عن هذا الإمام الذي أولاه الباحثون عنايتهم ودراساتهم المتعددة[1] وقالوا عنه أنه كان إمام الدنيا في عصره ، أود أن أذكر بعض الفقرات من وصيته المؤثرة، فمن ذلك قوله في مفتتحها :

[بسم الله الرحمن الرحيم . يقول العبد الراجي رحمة ربه، الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر ابن الحسين الرازي وهو في اخر عهده بالدنيا، وأول عهده بالاخرة، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاسٍ، ويتوجه إلى مولاه كلّ ابق اني أحمد الله تعالى بالمحامد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات مشاهداتهم، بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والامكان، وأحمده بالمحامد التي تستحقها ألوهيته، ويستوجبها لكمال الموهبة عرفتها أو لم أعرفها، لا مناسبة للتراب مع جلال رب الأرباب، وأصلي على الملائكة المقربين، والأنبياء والمرسلين، وجميع عباد الله الصالحين ...

وقوله أقول يا إله العالمين، إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، دلك ما مرّ به قلمي، أو خطر ببالي، فأستشهد علمك وأقول إن علمت أني ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقد أنه هو الحق ، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لامع حاصلي، فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في الذلة مأغثني وارحمني، واستر زلتي وامح حوبتي، يا من لا يزيد في ملكه عرفان العارفين، ولا ينتقص بخطأ المجرمين . وأقول ديني متابعة سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما .

اللهم يا سامع الأصوات ، ويا مجيب الدعوات، ويا مقيل العزات، ويا راحم العبرات، ويا قيام المحدثات والممكنات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلت أنا عند ظن

---

(١) من الابحاث المهمة حول الرازي رحمه الله تعالى الرازي مفسرا رسالة دكتوره للدكتور محسن عبدالحميد، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . رسالة ماجستير نوقشت ببغداد، مذهب الرازي في إعجاز القران. بحث للدكتور علي محمد حسن العماري، فخر الدين الرازي تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته بحث للاستاذ الدكتور جورج قنواتي الامام فخر الدين الرازي حياته واثاره علي محمد حسن العماري فخر الدين الرازي. للدكتور فتح الله خليف. إضافة إلي الأبحاث الكثيرة في ثنايا الكتب المختلفة والدراسات المتنوعة

عبدي [١]، وأنت قلت : «أمن يجيب المضطر إذا دعاه [٢]»، وأنت قلت : «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب [٣]»، فهب أني ما جئت بشيء، فأنت الغني الكريم، وأنا المحتاج اللئيم، وأعلم أنه ليس لي أحد سواك، ولا أحد محسناسواك، وأنا معترف بالزلة والقصور والعيب والفتور، فلا تخيب رجائي، ولا تردَّ دعائي، وآجعلني امناً من عذابك قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ... الى أن يقول في اخر وصيته، بعد أن طلب أن يكفن ويدفن على شرط الشرع وأن يقرؤوا عليه بعد دفنه ما قدروا عليه من ايات القرآن، :

ثم ينثرون التراب عليّ، وبعد الاتمام يقولون : يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه، واعطف عليه، فأنت أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، وأنت الفعال به وبغيره ما تشاء، فافعل به ما أنت أهله، فأنت أهل التقوى وأهل المغفرة [٤] ..

وللإمام الرازي ـ رحمه الله تعالى ـ أشعار كثيرة بالعربية والفارسية، ومن شعره بالعربية

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلالُ

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذىً ووبالُ

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أنْ جمعنا فيه قيل وقالوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها ... رجالٌ فزالوا والجبالُ جبالُ

وكم قد رأينا من رجال ودولة ... فبادوا جميعاً مُزْعجين وزالوا [٥]

ومن ذلك قوله :

إليك إله الخلق وجهي ووجهتي ... وأنت الذي أدعوه في السر والجهر

وأنت غياثي عند كلّ ملمة ... وأنت ملاذي في حياتي وفي قبري

وبعد عمر حافل بالجد والنشاط، وحبِّ العلم والحرص عليه ، انتقل إلى رحمة الله تعالى التي

(١) حديث قدسي أخرجه مسلم عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه برقم ٢٦٧٥، ولفظه بتمامه [أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حيث يذكرني، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب مني شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت منه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة] كتاب الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله تعالى ٤/٢٠٦١

(٢) سورة النمل، آية ٦٢

(٣) سورة البقرة الاية ١٨٦

(٤) انظر وصيته كاملة في : الوافي بالوفيات ٤/٢٥٠، ٢٥١، عيون الأنباء ص ٤٦٦، ٤٦٨، طبقات الشافعية الكبرى ٨/٩٠، ٩٢، وغيرها

(٥) في البيت الاخير في بعض المراجع : جبال بدل رجال ومسرعين بدل مزعجين

أمّل بها ورجاها كثيراً، وذلك يوم الاثنين الذي وافق يوم عيد الفطر بمدينة هراة [١] من سنة ٦٠٦ للهجرة، وقيل : إنّ سبب وفاته : ان الكرامية [٢] . الذين دار بينه وبينهم جدل كثير. سقوه السمّ فمات شهيداً . ان شاء الله تعالى. رحم الله تعالى الإمام الرازي وغفر له ورضي عنه وعنا معه. أمين . .

## الشبهة الأولى: هل أكمل الرازي تفسيره ؟

لا نزاع بين أحد من أهل العلم في أنّ تفسير « مفاتيح الغيب» قد نال شهرة واسعة بين مختلف الأوساط العلمية، وأن الجميع قد شهدوا له بعلو الكعب ودقة التحقيق . وإن كان ذلك لا يخلو من بعض الاعتراضات على ما فيه من توسع واطناب. ، وإنما النزاع في قضية إكمال الرازي. رحمه الله تعالى. لهذا التفسير .

فرأيت أن أسهم في دراسة هذه القضية دراسة تفصيلية تقوم علي ثلاث فقرات

**الأولى** : في ذكر الذاهبين إلى عدم اكمال الرازي تفسيره مع أدلتهم .

**الثانية : فيمن يرى أنه أكمله بنفسه مع أدلتهم .**

**والثالثة** : في المناقشة والترجيح .

**أما عن الأولى فنقول :**

ذهب بعض العلماء من المتقدمين والمتأخرين الى أن الإمام الرازي صاحب التفسير الكبير « مفاتيح الغيب» لم يكمله، ومن هؤلاء العلماء الامامان الحافظان شمس الدين الذهبي [٣]، وابن

---

(١) هراة . بفتح الهاء والراء . : مدينة عظيمة مشهورة من أمهات خراسان، قال ياقوت لم أربخراسان عند كوني بها سنة ٦٠٧هـ. أي بعد وفاة الرازي بسنة. مدينة أجل ولا أعظم ولا أحسن ولا أكثر أهلاً منها، وقال في صفتها فيها بساتين كثيرة ، ومياه غزيرة، وخيرات كثيرة، ومحشوة بالعلماء، ومملوءة بأهل الفضل والثراء. انظر معجم البلدن ٥/٣٩٦، والأنساب ١٣/٤٠٣، واللباب ٣/٣٨٦. أقول وتعتبر في عصرنا الحاضر ثاني أكبر المدن في جمهورية أفغانستان الإسلامية.

(٢) الكرامية . بفتح الكاف وتشديد الراء المفتوحة . أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام السجستاني المتوفى في القدس سنة ٢٥٥هـ، كانوا ممّن يثبت الصفات إلا أنهم ينتهون فيها إلى التجسيم والتشبيه، وهم يوافقون السلف في إثبات القدر والقول بالحكمة، ولكنهم يوافقونَ المعتزلة في وجوب معرفة اللهُ بالعقل، وفي أنّ العقل يحسّن ويقبّح قبل الشرع، وعدهم الأشعري من المرجئة لقولهم الإيمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول اللّه . كانوا مؤمنين على الحقيقه

انظر مقالات الإسلاميين ١/٢٢٣ ، الملل والنحل ١/١٠٨، الفرق بين الفرق ص ١٣١، الفرقان لابن تيمية ص ١٠٤.

(٣) ذكر ذلك في كتابه تاريخ الإسلام . في حوادث سنة ٦٠٦ هـ ص ٢٠٥

حجر العسقلاني [١]، وابن ابي أصيبعة [٢]، [٣]، وابن خلكان [٤]، [٥]، وابن قاضي شهبة [٦]، [٧]، وأيدهم في هذا الشيخ الجليل قاسم القيسي [٨]، والدكتور محمد حسين الذهبي [٩]، والدكتور محمد بسيوني فودة [١٠]، والدكتور محمود النقراش [١١]، والشيخ مناع القطان [١٢]. وغيرهم.

وحجتهم فيما ذهبوا إليه :

١ . وجد على هامش كشف الظنون ما نصه الذي رأيته بخط السيد مرتضى نقلاً عن شرح الكشف للشهاب : أنه وصل فيه إلى سورة الأنبياء [١٣].

٢ . الفرق في الأسلوب ، وفي ذكر أقوال الحكماء والمسائل الرياضية وغيرها، بين ما قبل سورة الأنبياء وما بعدها ذكر هذا الدكتور محمود بسيوني فودة في كتابه نشأة التفسير ومناهجه وقال هذا القول مجرد اجتهاد اسوقه بعد قراءة في النصف الأول وقراءة في النصف الثاني منه، لأنه لا يتصور أن يصل الحويي أو القمولي ـ اللذان قيل إنهما أكملا التفسير ـ الى علم وسعة عقل الرازي نفسه [١٤]

٣ . ما ورد فيه من العبارات التي لا يمكن أن تصدر من الرازي نفسه.

ومثلوا له بما جاء في تفسير سورة الواقعة، عند قول الله تعالى «كأمثال اللؤلؤ المكنون» [١٥]، حيث فيه :

(١) ذكر ذلك في الدرر الكامنة ٣٠٤/١ حيث قال في ترجمة أحمد القمولي واكمل تفسير الإمام فخر الدين

(٢) هو الإمام موفق الدين أبي العباس،أحمد بن القاسم ابن خليفة بن يونس السعدي، الخزرجي، المعروف بابن أبي أصيبعة، كان طبيبا ومؤرخاً، وله في ذلك مؤلفات من أشهرها عيون الأنباء، توفي سنة ٦٦٨هـ

انظر البداية والنهاية ٢٥٧/١٣، النجوم الزاهرة ٢٢٩/٧، الإعلام ١٨٨/١ ١٨٩

(٣) انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٦٤٧، حيث قال في ترجمة أحمد بن الخليل الخويي ولشمس الدين الخويي من الكتب تتمة تفسير القرآن لابن خطيب الري

(٤) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان البرمكي الإربلي، أبو العباس، كان مؤرخاً وأديباً، صاحب كتاب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، من أشهر كتب التراجم، توفي سنة ٦٨١هـ

انظر البداية والنهاية ١١٣/١١، النجوم الزاهرة ٣٥٣/٧، الإعلام ٢١٢/١

(٥) انظر وفيات الاعيان ٢٤٩/٤

(٦) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن عمر، تقي الدين المعروف بابن قاضي شهبة الدمشقي ، له مؤلفات كثيرة في مختلف الفنون، من أهمها الإعلام بتاريخ الإسلام ، توفي سنة ٨٥١هـ

انظر شذرات الذهب ٢٦٩/٧، البدر الطالع ١٦٤/١، الضوء اللامع ٢١/١١ ٢٤

(٧) انظر طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٨٣/٢

(٨) انظر تاريخ التفسير ص ١٣٠

(٩) انظر التفسير والمفسرون ٢٩٢/١

(١٠) انظر نشأة التفسير ومناهجه ص ١٨٩

(١١) انظر مناهج المفسرين، التفسير بالرأي ص ٧٤ و ٩٤

(١٢) انظر مباحث في علوم القرآن ص ٣٦٧

(١٣) انظر كشف الظنون ٢٩٩/٢، وانظر التفسير والمفسرون ١ ٢٩٢

(١٤) انظر ص ١٨٩ ـ ١٩٠

(١٥) سورة الواقعة ، آية ٢٣

وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي . رحمه الله . بعد ما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره، على أني معترف بأني أصبتُ منه فوائد لا أحصيها [١] .

وفيه . أيضا . عند تفسير قوله تعالى من نفس السورة « جزاء بما كانوا يعملون» [٢] .

**المسألة الأولى** : أصولية ذكرها الامام فخر الدين . رحمه الله . في مواضع كثيرة، ونحن نذكر بعضها ... وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين . رحمه الله . بأجوبة كثيرة، وأظن به أنه لم يذكر ما أقوله فيه .... [٣]

قالوا فهذه العبارات تدل دلالة واضحة على أن القائل هو غير الرازي، وأنه لم يصل إلى هذا الحد من التفسير، وأن مؤلفاً اخر قد شاركه فيه باكمال ما نقص منه . وإن كانوا يختلفون فيمن أكمله . :

**الثانية** : وذهب فريق أخر من العلماء إلى أن الرازي أكمل تفسيره كله بنفسه، وممن صرح بذلك . الشيخ الفاضل ابن عاشور [٤] ، والدكتور علي محمد حسن العماري [٥] ، والدكتور محسن عبدالحميد [٦]

ويمكن أن نعتبر العلماء الذين اختصروا تفسير الرازي والدين أفادوا منه، من جملة من يرى ذلك . وإن لم يصرحوا به . كالبرهان النسفي والبيضاوي والنيسابوري وغيرهم، لنسبتهم جميع الكلام إليه، ومثلهم الذين نسبوه إليه في تراجمهم له، وهم كُثُر.

وحجتهم فيما ذهبوا إليه:

١ . الاحالات إلى السور المتقدمة والمتأخرة :

وهي كثيرة جداً، مبثوثة في ثنايا التفسير، مّما يدلّ دلالة واضحة على أنّ الإمام الرازي قد أكمل تفسيره بنفسه.

٢ . التواريخ الكثيرة التي دونها الرازي في نهاية كل سورة . وهي ما بين سنة ٥٩٥ هـ إلى سنة ٦٠٣ هـ . .

٣ . وحدة الأسلوب والمصادر والترجيح، والتوافق التام في المصطلحات، والاتجاه الواحد في

---

(١) . انظر التفسير الكبير ١٥٦/٢٩.
(٢) سورة الواقعة، اية ٢٤.
(٣) . انظر التفسير الكبير ١٥٧/٢٩.
(٤) انظر التفسير ورجاله ص ٩٠
(٥) انظر الإمام فخر الدين الرازي ص ١٦١ . ١٨٧
(٦) . انظر الرازي مفسراً ص ٥٦

إبداء الآراء، واختيار العقائد ودفع الشبهات، وكذا أسلوب الأسئلة والأجوبة في إثارة المسائل الفكرية والبلاغية، وطريقة الاستدلال والاستنباط، وما شابه ذلك من الردود والمناقشات[١]

**الثالثة : المناقشة والترجيح :**

وبعد النظر في أدلة الفريقين، والتأمّل فيها، تبيّن لنا :

أنّ أدلة الفريق الأول غير كافية في الحكم على الرازي بأنه لم يكمل تفسيره بنفسه، وذلك

١ ـ أنّ ما ذكر في هامش كشف الظنون ، من أنه وصل فيه إلي سورة الأنبياء، مردود بوجوه، منها:

ا. الاحالات المذكورة فيما بعد سورة الأنبياء على ما قبلها من السور التي لا خلاف في أنها من تفسير الرازي، وهي كثيرة جداً، فمن ذلك :

. قوله في تفسير سورة الشعراء وآعلم أنا قد بيّنا في سورة الأنعام .[٢]

. وقوله في تفسير سورة العنكبوت المسألة الثالثة وقد ذكر تمام ذلك في سورة البقرة، ونزيد هنا عى ما ذكرناه ...[٣]

وقال نحو هذا في تفسير سورة ص [٤] .

. قوله في تفسير سورة لقمان وذكرنا في تفسير الأنفال في أوائلها .[٥]

. قوله في تفسير سورة الزمر وأعلم أنا بالغنا في سورة الأنعام في تفسير قوله «فمن يرد اللّه أن يهديه يشرح صدره للإسلام [٦] . ولا بأس بإعادة كلام قليل ههنا [٧]

. قوله في تفسير سورة الرحمن وقد ذكرنا هذا كله في تفسير سورة الفاتحة[٨] . .

. قوله في تفسير سورة النازعات ـ وهي في الجزء الأخير من القران الكريم. وآعلم أنا قد بيّنا في سورة طه [٩]....

وتلك الاحالات المتعددة، كانت أحد الأسباب التي جعلت الدكتور محسن عبدالحميد يجزم بأن الرازي قد أكمل تفسيره بنفسه، حيث يقول :

(١) انظر الرازي مفسراً ص ٦٢ .
(٢) انظر التفسير الكبير ٢٤/ ١٣٠.
(٣) نفسه ٢٦/ ٣٨
(٤) نفسه ٢٦/ ١٧٤
(٥) نفسه ٢٥ / ١٤١
(٦) سورة الأنعام ، اية ١٢٥
(٧) انظر التفسير الكبير ٢٦/ ٢٦٥
(٨) نفسه ٢٩/ ٨٤
(٩) نفسه ٣١/ ٤٢

والذي انتهيت إليه بعد قراءتي التفسير كله، أن جميع هؤلاء. يعني بهم القائلين بأن الرازي لم يكمل تفسيره. قد أخطأوا نتيجةلعدم قراءتهم جميع التفسير، إذ لو فعلوا مثلما فعلت لكان من الممكن أن يصلوا إلى ما وصلت إليه، وهو أن تفسير «مفاتيح الغيب» اعتباراً من سورة الفاتحة إلى نهاية سورة الناس له وليس لغيره[1].

وهذه الاحالات أقوى في الترجيح وأشمل مما توصل إليه الدكتور محمود النقراش، من أنَّ الرازي قد وصل في تفسيره إلى سورة ص، وذلك بعد أن نقل كلاماً طويلاً عن الرازي في قصّة سيدنا داود. عليه السلام.، وأنه قد حضر مجلسه بعض أكابر الملوك. .[2]، ثم دكر أن العلامة الفخر الرازي كان وحده صاحب الحظوة عند الملوك. علي ما بينته كتب التراجم.[3]، وساق ما يؤيد هذا من إكرام السلاطين له واحتفائهم به، ثم قال:

ولعل هذا يعطينا شيئاً نستطيع أن نتبين منه أن الفخر الرازي وصل إلى تفسير سورة ص، وبهذا يكون قد قطع مرحلة ليست باليسيرة في تفسيره إن لم يكن القطع بذلك هو الأولى[4].

أقول. قد وقفت على قوله في هذه السورة . . وقد لخصناها في أول سورة يونس بالاستقصاء، فلا سبيل إلى التكرير[5]، وتفسير سورة يونس للإمام الرازي بلا خلاف

ب. التواريخ التي دونها الرازي في نهاية كثير من السور، وهي ما بين سنة ٥٩٥ هـ. إلى سنة ٦٠٢هـ، ولنركز هنا على ما أثبت من التواريخ بعد سورة الأنبياء، حيث نجده يقول بعد فراغه من تفسير سورة الصافات:

تم تفسير هذه السورة ضحوة يوم الجمعة، السابع عشر من ذي القعدة سنة ثلاث وستمائة،

---

(١) : انظر الرازي مفسراً ص٥٦ فمابعدها، ففيه طرف من الاحالات، ولكن بغير الترتيب الذي سلكناه، كما أنه لم يذكر كثيراً مما ذكرناه، مما يدل على أن الاحالات كثيرة جداً

(٢) انظر التفسير الكبير ١٩١/٢٦.

(٣) وهذا فيه نظر، فإن تلميذ الإمام الرازي شمس الدين أحمد بن الخليل الخويي، الذي قيل إنه أكمل تفسير «مفاتيح الغيب» للرازي، كانت له حظوة. أيضاً. عند الملك المعظم عيسى ابن الملك العادل، فإنه. كما يقول ابن أبي أصيبعة. لما ورد إلى الشام في أيام السلطان الملك المعظم، استحضره وسمع كلامه فوجده أفضل أهل زمانه في سائر العلوم، وكان الملك المعظم عالماً بالأمور الشرعية والفقه فحسن موقعه عنده وأكرمه. انظر عيون الأنباء ص ٦٤٦

(٤) انظر مناهج المفسرين. التفسير بالرأي. ص ٧٤

(٥) · انظر التفسير الكبير ٢٠١/٢٦، وأقول وقد وقفت على قول الرازي في تفسير سورة ص. أيضاً. الكلام المستقصى في أمثال هذه الفواتح مذكور في أول سورة البقرة ، ولا بأس بإعادة بعض الوجوه... ١٧٤/٢٦ وهذا لون من ألوان الاحالات الكثيرة في التفسير الكبير، ومثل هذا التعبير دائر في أوله وآخره، فمن ذلك قوله في تفسير سورة آل عمران وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ٩٩/٨، وقوله .. فتقدم في سورة البقرة ١٦٤/٧ ، وهذه الكلمة مفسرة في سورة الأنعام ٧٠/٢٣... قد تقدم بيانها في سورة البقرة ١٤٨/٢٢ ، وتمام الكلام في الآية في سورة البقرة ١٩/٢٣.

والحمد لله رب العالمين... إلخ [١].

ونحوه في اخر تفسير سورة ص [٢]، وتفسير سورة الزمر، ويضيف يقول مصنف هذا الكتاب الملائكة المقربون عجزوا عن إحصاء ثنائك، فمن أنا، والأنبياء المرسلون اعترفوا بالعجز والقصور، فمن أنا، وليس معي إلا أن أقول أنت أنت وأنا أنا . فمنك الرحمة والفضل والجود والإحسان، ومني العجز والذلة والخيبة والخسران، يارحمن يا ديان، ياحنان يا منان، أفض عليّ سجال الرحمة والغفران برحمتك يا أرحم الراحمين، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى اله وأصحابه وأزواجه أمهات المؤمنين وسلم تسليماً كثيراً [٣]. ومثله في اخر تفسير سورة غافر [٤]، وغيرها كثير تماماً مثلما يقول ذلك في أخر تفسير سورة البقرة[٥]

وهذه العبارات المشتملة على قوّة التضرع، وصدق اللجوء، وإظهار الضعف والمسكنة والتواضع، هي دأب الإمام الرازي ـ رحمه الله تعالى ـ في تفسيره، سواء في ذلك أوله وأوسطه وأخره، بل هي منهجه في حياته الذي ترجمه في وصيته المؤثرة.

نعم ، إنّ التواريخ تفيد أن الرازي لم يفسر جميع القران مرة واحدة، ولم يراع ـ كما يقول الدكتور محسن عبدالحميد ـ ترتيب السور سابقها ولاحقها[٦]. ولكنها تفيد ـ وبلا شك ـ أنه أكمل تفسيره كله .

حـ ـ وحدة الأسلوب، فيما بعد سورة الأنبياء وفيما قبلها، وكذا المصادر المعتمدة في التفسير، والترجيح الذي يتوصل إليه، والتوافق التام في المصطلحات، والاتجاه الواحد في إبداء الاراء، واختيار العقائد ودفع الشبهات، وكذا أسلوب الأسئلة والأجوبة في إثارة المسائل الفكرية والبلاغية ، وطريقة الاستدلال والاستنباط، وما شابه ذلك من الردود والمناقشات [٧]

٢ ـ وأما ما ذهب إليه الدكتور محمود بسيوني فودة من أنّ الأسلوب متغاير، وأنّ هناك فرقا

(١) ـ انظر التفسير الكبير ١٧٣/٢٦.

(٢) ـ نفسه ٢٣٦/٢٦.

(٣) نفسه ٢٥/٢٧.

(٤) ـ نفسه ٩٣/٢٧.

(٥) حيث يقول وهذا المسكين البائس الفقير، كاتب هذه الكلمات يقول الهي وسيدي كل ما طلبته وكتبته ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك، فإن أصبت فبتوفيقك أصبت فأقبله من هذا المكدّي بفضلك، وإن أخطأت فتجاوز عنّي بفضلك ورحمتك يا من لا يبرمه إلحاح الملحّين، ولا يشغله سؤال السائلين .... إلخ انظر التفسير الكبير ١٦٣/٧.

(٦) ـ انظر الرازي مفسراً ص ٥١، وفي هذا جواب إحالته ـ أثناء تفسيره لآية الوضوء من سورة المائدة ـ على ما ذكره في تفسير سورة البينة

(٧) انظر الرازي مفسراً ص ٦١ـ ٦٢ بتصرف

ما بين النصف الأول والنصف الثاني من التفسير [١] فغير مقبول، لأنه خلاف الواقع، كما هو ظاهر عند كل من يقلب صفحات التفسير، ويمعن النظر في أجزائه.. ولنضرب مثلاً بأقصر سورة، ألا وهي سورة الكوثر :

فأنظر إلى أسلوبها، والوجوه المبثوثة فيها، واللطائف المتنوعة، والفوائد المتعددة، والتعرض للأمور العقلية، وطرق الأسئلة والأجوبة فيها، وذكر الأقوال والمسائل الكثيرة، والاستطرادات، والإشارات، واللغة والاعراب ووجوه البلاغة، ونقل آراء المفسرين واختلافاتهم، والترجيح أو التوفيق بين بعض الأقوال، وما إلى ذلك من الفهم والمعاني الدقيقة، ثم قوله ـ رحمه الله تعالى ـ بعد هذا التطواف الذي ينمّ عن عقليته المتّقدة، والمعبّر عن تواضعه المعهود، ومعرفته بعظمة كلام ربه تبارك وتعالى:

اعلم أن من تأمل في مطالع هذه السورة ومقاطعها، عرف أن الفوائد التي ذكرناها بالنسبة إلى ما استأثر اللّه بعلمه من فوائد هذه السورة كالقطرة في البحر [٢].

وانظر بعدها إلى سورة الكافرون، تجده قد ذكر في «قل» ـ فقط ـ ثلاثة وأربعين فائدة، وذلك منهجه في التوسع والاستطراد.

وما ذكره الدكتور بسيوني من أن هناك فرقاً في ذكر أقوال الحكماء والمسائل الرياضية وغيرها، فغير مسلّم ـ أيضاً ـ لما تقدم، ولأن ذلك مثبوت في ثنايا التفسير، نجده في مواضع متعددة من الأجزاء الأخيرة.

انظر ـ مثلا ـ ما ذكره في تفسير سورة يس عند قوله تعالى «والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم. لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكلّ في فلك يسبحون» [٣، ٤].

وانظر المسائل التي ذكرها في تفسير قوله تعالى من سورة الطور: «يوم تمور السماء موراً. وتسير الجبال سيراً» [٥]، لا سيما الثانية والرابعة منها [٦].

وما ذكره في تفسير سورة التكوير والانفطار والفجر وغيرها من السور التي بعد سورة

(١) انظر نشأة التفسير ومناهجه ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .
(٢) ـ انظر التفسير الكبير ٣٢ / ١٣٤.
(٣) سورة يس ، الآيات : ٣٨ ـ ٤٠ .
(٤) انظر التفسير الكبير ٢٦/٧١ـ٧٧
(٥) ـ سورة الطور، الأيتان ٩٠ و ١٠
(٦) انظر التفسير الكبير ٢٨/٢٤٢ـ٢٤٥ .

الأنبياء، وقارن بما ذكره في السور قبلها، فلا أظنك تجد فرقاً يمكن من خلاله أن تقول إنّ مؤلفا آخر قد اشترك مع الإمام الرازي في هذا التفسير الكبير.

ومع هذا.. فلا يخفى على أحد من الباحثين، أنّ دأب كل مفسّر التوسع في تفسير الايات التي يتناولها أول مرة، بما يغنيه عن إعادة البحث أو التوسع فيها مرة أخرى [1]

وممّا يردّ به على من قال إنه وصل في تفسيره إلي سورة الأنبياء فقط

ا. إحالة الرازي - في بعض السور - على ما ذكره في بعض كتبه، مما يدل على أنه هو المفسّر لتلك السورة التي وردت الإحالة فيها، وذلك كقوله - مثلاً - في تفسير سورة الفجر، وهي في الجزء الأخير من القرآن الكريم:

... - وجواب المعارضة بالنفس مذكور في كتابنا المسمّى بلباب الإشارات» [2] ومن المعلوم أنّ كتاب «لباب الإشارات» من كتب الإمام الرازي المشهورة في الردّ على الفلاسفة [3]

وقوله في تفسير سورة الزمر ولنا كتاب مفرد في اثبات تنزيه اللّه تعالى عن الجسمية والمكان سمّيناه : بتأسيس التقديس [4].

وقوله في تفسير سورة الأنبياء نفسها أما المأخذ الأول فقد تكلمنا فيه في الجملة في كتابنا المسمى بالمحصول في الأصول، ولنذكر ههنا أصول الكلام من الطرفين [5].

ب - نقله عن والده العلامة ضياء الدين عمر الشهير بخطيب الري - رحمهما اللّه تعالى - . وذلك كقوله في تفسيرسورة الحديد: وسمعت والدي - رحمه اللّه - يقول [6]...

وقوله في تفسير سورة الزمر كان الشيخ الوالد ضياء الدين عمر - رحمه اللّه تعالى - يقول [7]....، وكذا ذكر في تفسير سورة غافر [8].

---

(١) وقد صرح الفخر الرازي رحمه الله تعالى بهذا حيث قال في تفسير قوله تعالى «يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً» الآية ٢٦ من سورة البقرة. ونريد أن نتكلم ههنا في الهداية والإضلال ليكون هذا الموضع كالأصل الذي يرجع إليه في كل ما يجيء في هذا الموضع من الايات ٢/ ١٥٠

(٢) انظر التفسير الكبير ٣١/١٧٨.

(٣) انظر عيون الأنباء ص ٤٧٠، كشف الظنون ١/٩٤، هدية العارفين ٦/١٠٨، مقدمة التفسير الكبير ١/٦، وانظر فخر الدين الرازي للدكتور فتح اللّه خليف - قائمة بمؤلفات الرازي ص ١٦٣، وكذا صنع الأستاذ صالح الزركان في رسالته واعتمده الدكتور محسن عبد الحميد وعدّه من الكتب الثابتة له انظر كتبه في المنطق والفلسفة رقم ٩ في الرازي مفسراً ص ٣٩

(٤) انظر التفسير الكبير ٢٧/١٧

(٥) نفسه ٢٢/١٩٦

(٦) نفسه ٢٩ /٢١٤

(٧) - نفسه ٢٦/٢٤٧

(٨) نفسه ٢٧/٤٨

٣ ـ وأما عن العبارات التي وردت في تفسير بعض السور، ولا يتصور صدورها من الإمام الرازي نفسه، فنقول :

إنّ الذي ذكروه من ذلك موضعان فقط، وهما في تفسير سورة الواقعة ـ كما تقدم ـ ، وقد وقفت على موضع آخر في تفسير سورة يس، يقول فيه .... واستحسنه فخر الدين الرازي ـ رحمه الله تعالى ـ ، سمعته يترحم عليه بسبب هذا الكلام [١] وقد تكون هناك مواضع اخر مشابهة.

وهي عبارات مشكلة، ولكن يمكن دفع هذا الإشكال وتوجيه تلك العبارات بما يلي :

١ ـ إنها تعليقات متناثرة من بعض تلامذة الإمام الرازي أو قرانه، أضيفت إلى المتن، أو كتبت في الحاشية ودخلت المتن أثناء استنساخه(٢).

٢ ـ أن يكون هناك نقص أو سقط، كمله بعض العلماء [٣].

ومما يرجح هذا، بل ويؤكده، أنه يقول في سورة الواقعة نفسها :

[ .... كما قلنا في قوله تعالى: «هذا خلق اللّه» [٤]، [٥].].

وهذه اية من سورة لقمان، وتقدم أنه قال في تفسير سورة لقمان: وذكرنا في تفسير الأنفال في أوائلها .. وتفسير سورة الأنفال للرازي بلا خلاف، إذاً فالرازي نفسه هو الذي فسّر سورة لقمان، وإذا ثبت أنه فسّر سورة لقمان... ثبت أنه فسّر سورة الواقعة، ومثله إحالته على سورة فاطر، وفيها أحال على سورة لقمان [٦].

ويقول في سورة الواقعة ـ أيضاً ـ : وقد بيّنا تفسير العالم وما فيه من اللطائف[٧]. وذلك ـ على ما لا يخفى ـ في تفسير سورة الفاتحة، حيث ذكر هناك في تفسير العالم عدة لطائف[٨].

ويقول ـ أيضاً ـ وقد بيناه في الذاريات وفي الطور وفي النجم وغيرها[٩].. ، وقد قال في الذاريات وقد ذكرنا في سورة العنكبوت شيئاً منه [١٠]. وتقدم أنه أحال في سورة العنكبوت

(١) ـ انظر التفسير الكبير ١١٣/٢٦، قال ذلك بعد كلام منقول عن الإمام الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ .

(٢) ـ انظر : الرازي مفسّراً ص ٦٣.. وهذا ما كنت أميل إليه، وأشرحه لطلبة الدراسات العليا في مادة مناهج المفسرين، قبل أن أقف على ما ذكره الدكتور محسن عبدالحميد وغيره.

(٣) انظر التفسير الكبير ١٥٦/٢٩ هامش (١) و١١٣/٢٦ هامش (١).

(٤) ـ سورة لقمان ، اية ١١٠

(٥) ـ انظر التفسير الكبير ١٩٧/٢٩

(٦) نفسه ١٨٥/٢٩ و ٥/٣٦.

(٧) نفسه ، ١٩٧/٢٩ .

(٨) نفسه ١٨٥/١ ـ ١٨٦

(٩) نفسه ١٨٩/٢٩

(١٠) نفسه ٢٢٨/٢٨.

على ما ذكره في تفسير سورة البقرة، ويقول . أيضاً . نقول قد بينا في سورة الرحمن[١]. وقال في سورة الرحمن وقد ذكرنا هذا كله في تفسير سورة الفاتحة[٢]. وتفسير الفاتحة للرازي بلا خلاف . ويقول في تفسير سورة يسن قد ذكرنا كلاماً كلياً في حروف التهجي في سورة العنكبوت ...[٣].

وتقدم أنه أحال في تفسير سورة العنكبوت على ما ذكره في سورة البقرة.

ومما يلاحظ أنه قال في قوله تعالى «كأمثال اللؤلوء المكنون»[٤] فيه مباحث، ثم لم يذكر إلا مبحثا واحداً . وهو الأول[٥] ... مما يرجع أنّ هناك نقصاً استدرك بعض العلماء بعضه . كما تقدم . .

**والنتيجة التي نطمئن إليها في هذه المسألة هي :**

. أن ما ذكر في تفسير سورة يسن، إنما هو تعليق كتب في الهامش ثم أدرج في المتن[٦].

. وأما ما ذكر في تفسير سورة الواقعة، فالظاهر أنه اكمال لسقط أو نقص في الأصل . على ما تقدم . والله تعالى أعلم .

وعلى كلّ الاحتمالات، فانا نصل إلى نتيجة واحدة و هي أن الإمام الرازي . رحمه الله تعالى . قد فسّر بنفسه ما بعد سورة الأنبياء كا فسّر ما قبلها، وأنّ التفسير الكبير الموسوم بمفاتيح الغيب له وحده، لم يشاركه فيه أحد، اللّهم إلا ما كان من تعليقات يسيرة تناثرت على هامش التفسير من بعض القراء أو الدارسين، ثم أدرجت في صلب التفسير، أو اكمال نقص أو سقط قد وقع في الأصل ثم استدركه بعض العلماء . كما تقدم . .

وحلّ هذه المشكلة كفانا . بحمد الله تعالى . مشكلة من أكمل التفسير، التي يقول عنها الدكتور الذهبي . رحمه الله تعالى . تلك مشكلة لم نوفّق إلى حلّها حلاً حاسماً، لتضارب أقوال العلماء في هذا الموضوع[٧].

(١) انظر التفسير الكبير ٢٩/١٦٦.
(٢) انظر التفسير الكبير ٩/٨٤.
(٣) انظر التفسير الكبير ٢٦/٣٩.
(٤) سورة الواقعة ، اية ٢٣.
(٥) انظر التفسير الكبير ٢٩/١٥٥
(٦) وانظر هامش (١) في التفسير الكبير ٢٦/١١٣ حيث قال المعلّق فلعل هذا الكلام زيادة علق بها تلميذ المؤلف . رحمهما الله تعالى . .
(٧) انظر التفسير والمفسرون ١/٢٩١، وكشف الظنون ٢/١٧٥٦

**الشبهة الثانية :**

. قال أبو حيان : جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير. ولذلك قال بعض العلماء «فيه كلّ شيء إلا التفسير»[١].

هكذا «اطلقت هذه العبارة على تفسير الرازي، فتناقلها الناس ودارت على الألسنة ليُغمز بها الرازي وتفسيره عن قصد أو بغير قصد.

وأرى أنَ المتأمل في هذه المقولة. وله معرفة بتفسير الرازي. يدرك أنّ فيها مغالاة ومبالغة زائدة[٢]، وحيفاً على هذا التفسير وصاحبه، ولعلّ منشأ الخطأ في هذا الحكم ومجانبة الصواب، إنما نتج عن عدم ملاحظة منهج الرازي في تفسيره والدافع له على تأليفه ، وهو .

الدفاع عن القران الكريم، وتبرير جميع ما جاء فيه على ضوء القوانين العقلية، وتأييد استدلالاته في العقيدة بها، وإجابة الطاعنين والرد عليهم حتى لا يبقى شك عند أحد في كونه من اللّه سبحانه وتعالى، ولذا فهو يسخر في تفسيره المعارف الإنسانية لتحقيق هدفه، وهو إثبات الإعجاز العقلي والعلمي للقران، وإظهاره منزهاً عن التناقض الفكري والقصور العقلي، وإثبات حقائق النقل بدقائق العقل، حتى لا يستطيع ملحد أو ضال أن ينفذ من ثغرة غير مسدودة، فيطعن في القران بأسم العلم، فينطلي تزييفه على البسطاء، فتتعرض عقائد الناس إلى الهزات.. إنه يمثل ذروة المحاولة العقلية لفهم القران[٣]، وإثبات سلامته من أيّ نوع من أنواع التناقض مع اشتماله على تلك العلوم والمعارف الكثيرة.

إنه يلزمنا أن نلاحظ أن منهج الرازي في تفسيره لا يقوم على الأثر وسرد الروايات. وإن كان قد اشتمل على قدر ليس بالقليل من ذلك. ، حتى نصدر عليه مثل هذا الكلام القاسي، الذي ربما

---

(١) : انظر الاتقان ٤/٢١٣ وقال . إنه ذكر ذلك في البحر، ولم أجده في مقدمته مع تعرضه لبعض التفاسير، فلعله ذكره في بعض المواضع في ثنايا التفسير، وانظر كشف الظنون ١/٢٣٠ . ٢٣١. ونسب الصفدي هذه العبارة للإمام ابن تيمية ، وذكر أنها نقلت لقاضي القضاة أبي الحسن علي السبكي فقال: ما الأمر كذا، إنما فيه مع التفسير كلّ شيء. انظر الوافي بالوفيات ٤/٢٥٤

(٢) بعد أن كتبت هذا وقفت على ما ذكره الشيخ عبدالله ابن الصديق الغماري، فإنه بعد أن اثنى على التفسير الكبير، وذكر قيمته العلمية قال وقد قيل عنه ، فيه كل شيء إلا التفسير، وفي هذا القول غلو ومبالغة، وإلا فهو من جهة الكلام على الايات ، وما فيها من اللغات والفوائد، لا يقل عن أي تفسير من التفاسير المهمة إن لم يفق عليه. انظر بدع التفاسير ص ١٧٦ ، ووقفت. أيضاً . على ردّ الدكتور جلال الدين عبدالرحمن لهذا القول، لأنه صدر عن غير روية، وبنى على مقارنة سطحية. انظر القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه ص ٢٢٧ مطبعة السعادة بمصر.

(٣) انظر الرازي مفسراً ص ١٩٢ و ١٩٣.

حال دون انتفاع البعض بهذا التفسير الكبير، وصدّ عن الاغتراف من سيله المتدفق، وطريقته المتميّزة، في كشف بعض الجوانب من الحقائق التي يزخر بها هذا الكتاب العظيم .

يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ـ رحمه اللّه تعالى ـ وإذا كان بعض الناس لم يزل في شك من القيمة السامية لهذا التفسير، فإن كلمة قديمة لاكتها الألسن، قد كانت من أعظم أسباب هذا الشك، وذلك ما راج في مجالس العلماء قديماً وحديثاً من أن تفسير الرازي قد اشتمل على كل علم إلا التفسير، فإنها كلمة صدرت من غير روية ولا تحقيق[١] .

وصدق ـ رحمه اللّه تعالى ـ ، فلذا فهي تحتاج إلى إعادة نظر وتصحيح، ولعلّ الأعدل فيها أن تكون فيه كل شيء مع التفسير [٢]، نظراً لاستطرادات الرازي وكثرة تفريعاته.

ولعلها إنما صدرت بناء على قول الرازي في مقدمة تفسيره. [اعلم أنه مرّ على لساني في بعض الأوقات، أنّ هذه السورة ـ يعني سورة الفاتحة ـ يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة الاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحسّاد، وقوم من أهل الجهل والغيّ والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول، قريب الوصول][٣].

فكان هذا سبباً مهماً في اطلاق تلك العبارة، واصدار ذلك الحكم على التفسير كله، وكأنهم رأوا أن الرازي سلك هذا المنهج في جميع تفسيره، ولكن الدكتور محسن عبدالحميد الذي درس تفسير الرازي من أوله إلى اخره يرى أنّ منهجه في تفسيره لجميع سور القران بعد الفاتحة ـ وإن اتفق في بعض خطوطه العامة مع منهجه السابق ـ إلا أنه يختلف عنه في التفاصيل والجزئيات، ثم دلّل على ذلك بأمثلة متعددة، ظهر منها ومن غيرها أن كثيراً من استطرادات الرازي التي عيب عليها متصل بالتفسير فمثلاً في قوله تعالى «وقال يا بنيّ لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة»(٤). قال المفسرون إنه خاف عليهم من عين الحسد، والقارئ لكتاب اللّه عندما يقرأ هذه الاية تتزاحم في ذهنه أسئلة حول حقيقة العين، وما جاء فيها من المنقول

(١) انظر التفسير ورجاله ص ٨١ .
(٢) انظر ما تقدم في الصفحة السابقة هامش (١).
(٣) انظر التفسير الكبير ١/١١
(٤) سورة يوسف ـ عليه السلام ـ ، آية ٦٧

والمعقول لكي يصل إلى الحق، ولا شك أن الرازي عرف هذا السؤال المتوقع، ودفعاً لهذه الحاجة العلمية عرض الموضوع مفصلاً من حيث النقل والعقل[١].

وقد سبقه إلى هذا الدكتور فتح الله خليف حيث قال · وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تنطوي على قدر كبير من الصحة، وكنت أرى أن المتصفح لتفسير سورة الفاتحة الذي أفرد له الرازي مجلداً ضخماً لا يسعه الا أن يوافق ابن تيمية على رأيه، ولكن هذا الظن قد تبدّد في نفسي بعد أن صبّرتها على دراسة تفسير الرازي والتوغل فيه وفي مباحثه، وأصبحت أكثر ميلاً إلى رأي تاج الدين السبكي وهو أن تفسير الرازي فيه كلّ شيء مع التفسير. فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية، وإن كانت النزعة الكلامية هي الغالبة عليه في التفسير، كما غلبت عليه في التأليف [٢].

وكيف يقال «فيه كل شيء إلا التفسير»، وهو زاخر بألوان كثيرة من التفسير! ألم يعن بتوضيح المفردات، وما في الايات من عبر وعظات، ويهتم بتفسير أيات الأحكام، وبذكر المناسبات، سواء بين السور أو بين الأيات، وألم يبل بلاء حسناً في تفسير ايات القصص، ويكن له في ذلك شأن رفيع، لا سيما في ردّ كثير من القصص الباطل، مما له مساس بالذات الألهية، أو خدش لمقام الأنبياء. عليهم الصلاة والسلام.، ذلك القصص المختلق الذي طفحت به كثير من أمهات كتب التفسير، فجاء الرازي ليفند كثيراً منه على أساس القواعد الأصولية من المنقول والمعقول، وأما عنايته بتفسير أيات العقيدة، وتأييد استدلالاته بالقوانين العقلية، فأمر واضح في تفسيره القائم على منهج العقل. كما تقدم..

ألم تتعدد مصادره التفسيرية عن جهابذة المفسرين ؟!

فهل يصحّ أن نعتبر هذا وأمثاله خارجاً عن دائرة التفسير ؟!

ثم تعال إلى التفسير المأثور في مفاتيح الغيب، وتأمل عناية الرازي بهذا الجانب، من مثل تفسير القران بالقران، من تبيين المجمل، وتقييد المطلق، وتخصيص العام، والتفسير بالقراءات ونحو ذلك، ومن مثل التفسير بالحديث، وبأقوال الصحابة والتابعين. رضي الله عنهم..

---

(١) انظر الرازي مفسراً ص ٢٠٢-٢٠٣، وانظر توضيح هذا المعنى ص ٧٧ و ٨٢،
فيما ذكره الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في كتابه التفسير ورجاله (٢). انظر فخر الدين الرازي ص ٤٢، وانظر فيه · ص ٥٥-٥٦.

إنك - وبلا شك - إن صبرت على التتبع والتأمل، تحصل لك من ذلك تفسيرٌ كثيرٌ مبارك، نعم، إن الرازي لم يُعْنَ بالمأثور كثيراً، إذ منهجه لا يقوم على ذلك، ولكنه متى ما صحّ عنده شيء منه، لا يعدل عنه.

وإني أرى أنّ هذا الجانب في التفسير الكبير جديرٌ بالدراسة والتحقيق، كيما ننصف الإمام، ولا نلقي الكلام جزافاً دون روية وتمحيص.

**وملخص الكلام**: إنه لا يستطيع أحد أن ينكر استطرادات الرازي واستنباطاته وكثرة تفريعاته، وأن عقليته المتقدة، وتزاحم الأفكار في رأسه وكثرة تداعيها، أوقعته في بعض الأشياء التي قد تبعد به عن التفسير، ولكنها على كل حال، لا تسوّغ مثل هذا الحكم.

ولا نكون مغالين ولا متجاوزين حدّ الصدق إن قلنا إذا كان الناس عيالاً في التفسر بالرواية على الامام الطبري، فإنهم عيال - كذلك - في التفسير بالدراية على الإمام الرازي - رحمهما اللّه تعالى.

**الشبهة الثالثة :**

- إيراده شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد ردّها على غاية من الوهاء والضعف، ومثلها قول بعضهم إنه يورد الشبه نقداً ويحلّها نسيئة، [1]، وقول الاخر كان يقرر في مسائل كثيرة من مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة، فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة [2].

هذه عبارات أطلقت علي تفسير الرازي، فدارت على الألسنة في القديم والحديث، وهي - كسابقتها - لا تخلو من مغالاة ، ولا يصح أن تقال بهذا الاطلاق .

وممّن اقرّها من العلماء الإمام الطوفي، ولكنه حاول أن يجيب عنها بما خلاصته

ولعمري إنّ هذا لدأبه في كتبه الكلامية والحكمية، حتى اتهمه بعض الناس، ونسبه إلى أنه ينصر بهذا الطريق ما يعتقده ولا يجسر على التصريح به، ولعمري إنّ هذا ممكن، لكنه خلاف ظاهر حاله، لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستر عنه، ولعل سببه أنه كان يستفرغ [ قواه ] [3] في تقرير دليل الخصم، فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنه شيء من

(١) ذكره الحافظ ابن حجر في لسان الميزان ونسبه إلى بعض المغاربة ٤/٤٢٧.

(٢) قاله أبو شامة في ذيل الروضتين ص ٦٨. وانظر البداية والنهاية ١٣/٤٧.

(٣) في لسان الميزان ٤/٤٢٨ [ أقوالاً ]. وكذا في التفسير والمفسرون للذهبي ١/٢٩٥ وكذا نقلها الدكتور فتح الله خليف ص ٩، ولعلّ الصواب ما ذكرناه كما هو ظاهر السياق، ومما يرجح هذا أن نص الطوفي في الاكسير هو: .... كان يستفرغ وسعه ويكد قريحته في تقرير شبه الخصوم

القوى، ولا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية، وقد صرح في مقدمة نهاية العقول أنه مقدر مذهب خصمه تقريراً لو أراد خصمه تقريره لم يقدر على الزيادة على ذلك[1].

وقول الطوفي هذا، فيه نظر، وذلك في نقطتين .

الأولى: تقريره لاطلاق تلك المقولة، ثم سحبها على سائر كتبه الكلامية.

والثانية : في اعتذاره عنه بضعف قواه ثم عجزه عن الردّ لذلك.

أما الأولى : فغير مسلمة، واطلاقها ـ هكذا ـ غير دقيق، فإنّ المتتبع لكلام الرازي ـ لا سيما في التفسير الذي نحن بصدد الحديث عنه ـ يجد أنّ له ردوداً علمية متينة تأتي على شبهة الخصم وتجتثها من أصولها، خاصة المعتزلة الذين أخذت شبههم وردودها مساحة واسعة في مواضع متعددة من تفسيره الكبير، حتى إن جولد تسهير اكتفى في عبارته الوجيزة عنه [2] بقوله . وقد عمد المتكلم الكبير والفليسوف الديني فخر الدين الرازي في تفسيره العظيم للقرآن «مفاتيح الغيب» الذي ينبغي عده خاتمة أدب التفسير المثمر الأصيل، إلى الاستمرار على ملاحظة ما تستنبطه مدرسة المعتزلة عن طريق التفسير والرد عليها من حين إلى اخر بطريقة وافية، [3] بل إنّ الرازي نفسه أدرك ذلك فقال معتذراً :

وليس لأحد أن يعيبنا فيقول إنكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع، فإنا نقول إنّ هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات أيات الجزاء فهم يكررونها في كل اية، فنحن ـ أيضاً ـ نكرر الجواب عنها في كل أية[4].

إنّ النظرة العجلى، غير نظرة التروي والتأمل، وقراءة بعض المناقشات والردود، غير قراءة الجميع، ونتيجة هذه ـ كما هو بيّن ـ لا تكون كنتيجة تلك ، وفي هذا يقول الدكتور محسن عبدالحميد ـ الذي درس تفسير الرازي كله دراسة واعية متأنية ـ :

وعند دراستي هذا التفسير وجدت أنّ هذه الأقوال ـ يريد تلك التي تطعن في تفسير الرازي من هذه الناحية ـ لا تمثل الحقيقة كلّها، إذ هي لا تخلو من تعصب ومغالاة.. نعم، إننا نستطيع في أماكن عدة أن نؤاخذ الرازي على تقصيره في الرد القوي، ولكننا نلاحظ في أماكن أخرى ردوداً

---

(١) : انظر كلمة الطوفي بطولها في كتابة ـ الاكسير في علم التفسير ص ٢٦ ـ ٢٧، وانظر لسان الميزان ٤/٤٢٨.

(٢) انتقد الدكتور فتح الله خليف جولد تسهير لاكتفائه بهذه الاشارة العابرة إلى تفسير الرازي دون أن يكلف نفسه مشقة دراسة هذا التفسير الكبير، انظر ص ٦٠.

(٣) ـ انظر مذاهب التفسير الإسلامي ص ١٤٦.

(٤) انظر التفسير الكبير ١٣/١٥٤ عند تفسير الاية ١١٠ من سورة الأنعام، وانظر ـ مثلا ـ ١٧ /١٧٦.

قوية، ومناقشات علمية طريفة، تثبت قدرة الرازي على مقارعة الحجة بالحجة[١].

فكيف يقال : إنّ هذه دأبه وديدنه ؟.

وقد سبقة الدكتور فتح الله خليف حين وصف هذه الأحكام على تفسير الرازي بأنها خاطئة، وأنّ أصحابها لم يكلفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه. وقال ومن ثمة فإنّ هذا التفسير الكبير لم ينل العناية التي يستحقها من العلماء القدماء، والمحدثين على السواء، وأنّ هذه الآراء المتباينة حول قيمة تفسير الرازي لم تستند إلى أرضية صلبة من الدراسة والبحث[٢].

وأما النقطة الثانية في كلمة الإمام الطوفي ـ رحمه الله تعالى ـ فغير مسلّمة ـ أيضاً ـ والاعتذار غير مقبول، فما كان للرازي وهو الموصوف بسعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين[٣]... أن يفعل مثل هذا، ولا أن يكتفي به، حتى لو سلّمنا أنّ قواه قد ضعفت، وأكبر الظن ـ والله أعلم ـ أن الإمام الرازي يرى أن ذلك كاف، وأن أدلة الخصم على كثرتها وجودة تقريرها ـ يكفي أن تجتث شأفتها بكذا وكذا، وهذا أشبه بمن يترك الرد أصلاً ـ إشارة إلى أن الشبهة واهية لا تستأهل الرد، يكفي في ردها وكشف عوارها مجرد النظر والتأمل، ولعل هذا هو سرّ سكوت الرازي عن الرد أصلاً في بعض المواضع، هذا .. مع احتمال تقدّم الرد، فالرازي وإن تقدم عنه أنه قد يكرر بعض الأجوبة، فإنه قد يكتفي بها في بعض الأحيان، يقول ـ رحمه الله تعالى ـ في تفسير قوله تعالى «يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً»[٤] ونريد أن نتكلم ههنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالأصل الذي يرجع إليه في كلّ ما يجيء في هذا الموضع من الآيات[٥].

نعم، إنّ قول الطوفي عن الرازي ـ رحمهما الله تعالى ـ إنه لو اختار قولا أو مذهبا ما كان عنده من يخاف منه حتى يسترعنه .. مسلّم، وهذا أمر بيّن لمن عرف شخصية الرازي، ووقف على سيرته ومكانته العلمية والاجتماعية والدينية والسياسية.

(١) انظر الرازي مفسراً ص ١٩٤، وانظر ما ضربه من الأمثلة في مبحث مناقشته للمعتزلة والشيعة ص ٣٣٠ ـ ٣٣٧. وانظر التفسير الكبير ١٧/١٧٣ ـ ١٧٦ عند تفسير قوله تعالى «وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله» الآية ١٠٠ من سورة يونس ـ عليه السلام ـ.

(٢) انظر فخر الدين الرازي ص ٦٠ وقبلها ـ ص ٢

(٣) انظر الوافي بالوفيات ٤/٢٤٨

(٤) سورة البقرة / آية ٢٦

(٥) انظر التفسير الكبير ٢/١٥٠

ومما يلقي الضوء علي ما تقدم، أن الرازي لم يكن متعصباً ولا مغالياً، ولا قانعاً باليسير من الإطلاع، وأنه كان شديد الاشتياق إلى الوقوف على الحق، كما صرح به في وصيته التي أملاها عند موته، ولذا فهو يعرض أدلة الخصوم وافية، وينقل الأقوال جميعها، ليعلم خصومه أنه على دراية تامة بالفكرة التي يتعرض لمناقشتها، وهذا بحد ذاته ـ مسلك نبيل، يدل على الأمانة العلمية، والتحلي بأداب المناظرة، وبعد ذلك فقد يردّ ردّاً قوياً مماثلاً، وقد يكتفي بالقليل ـ أحياناً ـ لما ذكرنا، وقد يسكت ـ على ندرة ـ فلا يرد بشيء .

**وفي الختام نقول :**

ألا إنَّ الإمام الرازي ـ رحمه اللّه تعالى ـ لم يُنْصف بهذه العبارات المطلقة، وإن الذين أصدروا تلك الأحكام في حقه وحق تفسيره لم يصيبوا، ومن لم يقتنع بما تقدم، فها هو التفسير الكبير أمامه، فليعمد إلى دراسته دراسة واعية متأنية، تتسّم بالتتبع والتأمل، ليكون على بينة من ذلك، ولتكون الأحكام ـ بعدئذ ـ أكثر دقة وإحكاماً.

وقد أحسن الشيخ الزرقاني ـ رحمه اللّه تعالى ـ إذ عده على رأس أهل السنة الذين استبسلوا في الدفاع عن عقيدتهم، لا سيما في تفسيره «مفاتيح الغيب»، حيث شنها حرباً شعواء في كل مناسبة على أهل الزيغ والانحراف في العقيدة، وقد سلك في تفسيره مسلك الحكماء الالهيين، فصاغ أدلتهم في مباحث الالهيات على نمط استدلالاتهم العقلية، ولكن مع تهذيبها بما يوافق أصول أهل السنة، وكذلك تعرض لشبههم بالنقض والتفنيد في كثير من المواضع [(١)].

ولنتأمل فيما ذكره الصفدي من أنه إذا ذكر للفلاسفة أو غيرهم من خصومه شبهة ثم أخذ في نقضها فإما أن يهدمها ويمحوها ويمحقها، وإما أن يزلزل أركانها، من ذلك، أنه أتى إلى شبهة الفلاسفة في أن وجود اللّه تعالى عين ذاته ـ ولهم في ذلك شبه وحجج قوية مبنية على أصولهم التي قرروها ـ فقال : هذا كله ما نعرفه ولكن نحن نعلم قطعاً أن اللّه تعالى موجود ونشك في ذاته ما هي، فلو كان وجوده عين ذاته لما كنا نعلم وجوده من وجهٍ ونجهله من وجه، إذ الشيء لا يكون في نفسه معلوماً مجهولاً، هذا أمر قطعي، فانظر إلى هذه الحجة ما أقواها وأوضحها وأجلاها ، كيف تهدم ما بنوه وتدكدك ما شيّدوه وعلّوه [(٢)]، وبذلك تعرف أنه ليس العبرة بطول الرد أو قصره، إنما بما يدحض الشبهة في نظره.

(١) انظر مناهل العرفان ٢/٩٦، ٩٧.
(٢) انظر الوافي بالوفيات ٤/٢٥٢

# فهرس أهم المراجع


- القرآن الكريم

- الاتقان في علوم القرآن للإمام جلال الدين عبدالرحمن السيوطي الشافعي ت ٩١١ هـ - تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم - القاهرة

- الاكسير في علم التفسير للإمام نجم الدين ابي الربيع سليمان بن عبد القوي الصرصري الطوفي ت ٧١٦هـ مكتبة الآداب سنة ١٩٧٧م

- الأعلام تأليف الأستاذ خير الدين الزركلي.

- البداية والنهاية في التاريخ للإمام الحافظ عماد الدين ابي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ت ٧٧٤هـ - دار الكتب العلمية - بيروت

- بدع التفاسير للشيخ عبدالله بن الصديق الغماري - مطبعة المدني بمصر سنة ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢م

- تاريخ الإسلام من سنة ٦٠١ - ٦١٠ هـ للإمام ابي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت ٧٤٨ هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت

تاريخ التفسير للشيخ قاسم بن أحمد القيسي الطبعة الأولى - بغداد سنة ١٩٦٧م

- التفسير الكبير ( مفاتيح الغيب ) للإمام فخر الدين محمد بن عمر الشهير بابن خطيب الري الرازي ت ٦٠٦ هـ - دار الفكر - بيروت لبنان

- التفسير ورجاله للشيخ محمد الفاضل بن عاشور - الطبعة الأولى - تونس سنة ١٩٦٦م.

- التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة

- ذيل الروضتين [ تراجم رجال القرنين السادس والسابع ] للإمام ابي شامة شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل المقدسي ت ٦٦٥هـ - القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧م

- الرازي مفسراً للدكتور محسن عبدالحميد - دار الحرية للطباعة بغداد سنة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب للإمام ابي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي ت ١٠٨٩ هـ - مكتبة القدسي - القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ

- صحيح مسلم للإمام ابي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت ٢٦١ هـ - تحقيق وتعليق وفهرسة محمد فؤاد عبدالباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت .

- طبقات الشافعية للإمام أبي بكر بن احمد بن محمد بن عمر المعروف بابن قاضي شهبة الدمشقي ت ٨٥١هـ - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر اباد الدكن - الهند

- طبقات الشافعية الكبرى للإمام تاج الدين ابي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ت ٧٧١ هـ - تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي - الطبعة الأولى - مطبعة عيسى البابي الحلبي

- طبقات المفسرين للإمام جلال الدين عبدالرحمن السيوطي ت ٩١١ هـ - دار الكتب العلمية - الطبعة الاولى سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م - بيروت - لبنان

- طبقات المفسرين للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الداودي ت ٩٤٥ هـ - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م - بيروت - لبنان .

- العبر في خبر من غبر للإمام أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت ٧٤٨ هـ - دار الكتب العلمية - بيروت

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لأبي العباس موفق الدين أحمد بن القاسم السعدي المعروف بابن أبي أصيبعة ت ٦٦٨ هـ - تحقيق د نزار رضا - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - لبنان .

- فخر الدين الرازي للدكتور فتح الله خليف - دار بورسعيد للطباعة - الأسكندرية سنة ١٩٧٦م .

- الكامل في التاريخ للعلامة عزّ الدين علي بن أبي الكرم الشيباني المعروف بابن الأثير ت ٦٣٠ هـ - دار صادر بيروت ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للعالم الفاضل الأستاذ مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة ت ١٠٦٧ هـ - دار الفكر - بيروت سنة ١٤٠٢ هـ /١٩٨٢م.

- لسان الميزان للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ - من منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.

- مذاهب التفسير الإسلامي تأليف المستشرق اجنتس جولد تسهير - ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار - مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - سنة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥م.

- مناهج المفسرين من العصر الأول الى العصر الحديث - التفسير بالرأي - للدكتور محمود النقر ش السيد علي - مطابع دار طيبة - الرياض - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨م

- مناهل العرفان للشيخ عبدالعظيم الزرقاني - الطبعة الثالثة - دار الفكر - بيروت - لبنان .

- نشأة التفسير ومناهجه في ضوء المذاهب الإسلامية للدكتور محمود بسيوني فودة - مطبعة الأمانة - مصر - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م

- هدية العارفين . أسماء المؤلفين وآثار المصنفين تأليف إسماعيل باشا بن محمد أمين البابانى البغدادي ت ١٣٣٩هـ - دار الفكر - بيروت

- الوافي بالوفيات تأليف صلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي ت ٧٦٤هـ - باعتناء س ديدرينغ - الطبعة الثانية - سنة ١٤١٣هـ /١٩٩٢م

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ت ٦٨١هـ - تحقيق إحسان عباس - دار صادر - بيروت .

# في مفهوم التكفير

د. خليل أبو رحمه

الكفر في اللغة ستر الشيء وكفر النعمة وكفرانها سترها بترك أداء شكرها، فهو نقيض الشكر وضده، وكلّ من ستر شيئاً فقد كَفَره وكفّره ويقال كافرني فلان حقي إذا جحده حقّه [١] وهذا المعنى الأساس للكلمة: أي الستر والجحود، يتردّد في ما وصل إلينا من شعر جاهلي، ومنه، مثلاً، قول لبيد:

**يعلو طريقة متنها متواتر . في ليلة كفَرَ النجومَ غمامُها [٢]**

أي في ليلة ستَر أو غطّى الغمامُ نجومَها. ويقول عامر بن الطفيل

ولا تكفروا في النائبات بلاءنا إذا عضّكم خطب بإحدى الشّدائد [٣]

وللطّفيل الغنوي :

بني جعفر لا تكفروا حسن سعينا وأثنوا بحسن القول في كل محفل [٤]

ولقد أصاب هذه الكلمة تطور دلالي مهم في الإسلام: فعلى كثرة البحث والتنقير في شعر شعراء الجاهلية الوثنيين، لم أجد هذه الكلمة أو صيغها المختلفة تستعمل في سياق ديني: أي أن مدلولها كان دنيوياً لا دينياً. وشبيه بذلك الكلمتان «الإسلام والإيمان» أو «المسلم والمؤمن». وفوق ذلك، لم أجد في الشعر الجاهلي تقابلاً بين الكفر والايمان أو الإسلام: أي أن مفهوم كلمة «كفر» لم يكن نقيضاً لمفهوم هاتين الكلمتين كما هو الشأن في الاستعمال القران الدي كثيراً ما يؤكد التناقص بين الإيمان/ الإسلام والكفر وهذا التعارض كان أهم مشكلة واجهت الجماعة الإسلامية الناشئة، عندما كان الرسول (ﷺ) في قلّة من أصحابه يجاهدون لنشر الدين الجديد وتثبيت دعائمه: ولذا كانت المعركة معركةً بين المسلمين والكفار، ووجد المرء نفسه مدفوعاً إلى أن يقرر ما إذا كان يختار الإسلام أو الكفر. ولم يكن يُتصوّر أحد كافراً في الجماعة الإسلامية

---

١- المفردات في غريب القران (كفر)، لسان العرب (كفر).
٢- شرح ديوان لبيد/ ٣٠٩.
٣- ديوان عامر بن الطفيل/ ٥٢
٤- ديوان الطفيل الغنوي/٦٦.

الأولى ما دام يؤمن بوحدانية الله ويشهد أن محمداً (ﷺ) رسول الله.

ولم تمض مدة طويلة حتى اعتنق غالبية أهل الجزيرة العربية الإسلام، ثم كانت حركة الفتح العظيمة وما صاحبها من دخول أمم وجماعات من حضارات مختلفة في الإسلام؛ الأمر الذي أدى إلى حدوث تغير كبير في خريطة العالم الثقافية. وظهر إلى جانب التناقض الذي ذكرناه تناقض من نوع جديد شغل به المفكرون، وطغى على التناقض الأول. وهووإن بقي في ظاهره شبيهاً بالتناقض الأول، إلا أنه انداح ليدخل في صميم الجماعة الإسلامية نفسها، كما سأبيّن

لقد أدى ظهور فرقة الخوارج إلى بروز التعارض بين المسلم والكافر، وهو تعارض لم يعد معنياً بالاختلاف بين المسلم الموحد والوثني المشرك، ولكنه أصبح متعلقاً بالتفريق بين المسلمين أنفسهم؛ لأن الخوارج رأوا أنه إذا ارتكب المسلم كبيرة لم يعد مسلماً، ولكنه يخرج من دائرة الإسلام ليدخل في دائرة الكفر؛ ولذا يصبح قتله مشروعاً ويمكن أن نتصور خطورة هذا المبدأ إذا تذكرنا أن مفهوم «مرتكب الكبيرة» نفسه مختلف فيه؛ ولذا فمن الممكن أن يتسع مجاله، ومن الممكن أن يضيق وفقاً لانتماء المرء المذهبي، أو للفرقة الدينية التي ينتمي إليها. وإذا كانت الفرق الإسلامية الكبيرة قليلة، فقد تفرع عنها فرق كثيرة جداً اشتد الخصام بين بعضها حتى داخل الفرقة الكبيرة نفسها.

ومعروف أن الخوارج الأُول لم يكونوا متكلمين أو فقهاء، بل إننا لا نجد في صفوفهم صحابياً واحداً من الأنصار أو المهاجرين. وهم قد وصفوا في بداية أمرهم بأنهم من أعاريب بكر وتميم [١]. ومن المفيد أن نلحظ هنا أن القران الكريم لا يقابل بين الإيمان والإسلام إلا في اية واحدة تتعلق بالأعراب. «قالت الأعراب امنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم [٢]».

ويُلحظ أن أهم المبادئ التي تبناها الخوارج الأُول كانت وثيقة الاتصال بالحالة السياسية انذاك. وقد كُتب لهذه المبادئ أن تتطور، فيما بعد، لتصبح من النظريات الكلامية التي دار حولها جدل كبير لما لها من أهمية دينية. لقد كانت مشكلة الإمامة أو الخلافة هي المشكلة الأولى التي

١- تاريخ الطبري ٦٦/٥

٢- سورة الحجرات ١٤

واجهت المسلمين بعيد انتقال الرسول (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى. وكان السؤال هو: من يجب أن يكون خليفة؟ بل إن إضافة اللقب «خليفة» لم تكن موضع اتفاق بين المسلمين كافّة فهل هو خليفة الله أو خليفة رسول الله؟ وتذكر بعض الروايات أن أحدهم خاطب أبا بكر بخليفة الله، فرفض ذلك وقال: أنا خليفة رسول الله (ﷺ)، وأنا راضٍ به، وأنا راض به، وأنا راض به»[1]. وفي تفسير ذلك، يقول ابن حزم: «فقد اتفق هؤلاء الذين شهد الله لهم بالصدق وجميع إخوانهم من الأنصار، رضي الله عنهم، على أن سمّوه خليفة رسول الله، صلى الله عليه وسلم. ومعنى الخليفة في اللغة هو الذي يستخلفه، لا الذي يخلفه دون أن يستخلفه هو. لا يجوز غير هذا البتّة في اللغة بلا خلاف، تقول: استخلف فلان يستخلفه فهو خليفته ومستخلفه، فإن قام مكانه دون أن يستخلفه هو لم يُقل إلا خلف فلان فلاناً يخلفه فهو خالف»[2]. وابن حزم يسوق هذا النص في معرض إثباته شرعية خلافة أبي بكر التي أنكرتها بعض الفرق. وإذا كانت مسألة الأحق في الخلافة قد حُلّت بسرعة في المرة الأولى، فإنها بعد مقتل عثمان عادت جذعة فقسمت المجتمع الإسلامي، حين ظهرت، ثلاث فرق رئيسية: فرقة الشيعة التي رأت أن علياً وحده هو صاحب الحق في الخلافة، وفرقة الأمويين التي رأت الحق لمعاوية، وفرقة الخوارج التي لم تر حقاً لعلي ولا لمعاوية، وجوّزت، في بداية أمرها، أن لا يكون في العالم إمام أصلاً[3]. وهذا الرأي تبنّته، فيما بعد فرقة النجدات. أما بقية الخوارج، فقد عدلوا عن هذا الرأي بسرعة فاختاروا خليفتهم الأول عبد الله بن وهب الراسبي[4]، ورأوا أن أي مسلم يجتمع فيه العلم والزهد يستحق الخلافة ولو كان نبطياً[5]. ويُذكر أن معاذ بن جوين الطائي قال في هذا الشأن: «وإنما ينبغي أن يلي على المسلمين، إذا ما كانوا سواء في الفضل، أبصرهم بالحرب وأفقههم في الدين وأشدهم اضطلاعاً بما حمل»[6]. ويصف الشهرستاني الدور الخطير لمنصب الإمامة في الحياة الإسلامية بقوله: «وأعظم خلاف في الأمة خلاف الإمامة،

١- مسند ابن حنبل ١/٢٣، وأنظر، مقدمة ابن خلدون / ٥٧٩.
٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/١٠٧.
٣- الملل والنحل/ ١١٦
٤- مقالات الإسلاميين ١/٢١٠، شرح نهج البلاغة ١/٢٠٧، وانظر الخوارج في العصر الأموي/٢١٤ وما بعدها
٥- الملل والنحل / ١١٦ ، تلبيس إبليس /١١١
٦- تاريخ الطبري ٥/١٧٥

إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان»[1] وهو قول يتنبه على الصبغة الدينية القوية التي اصطبغت بها هذه الفرق أو الأحزاب «فصار كل حرب سياسي فرقة دينية، وصار الدين يقتتلون سياسياً يقتتلون دينياً، وبدل أن يتسمى الحرب اسماً سياسياً يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه تسمّى اسماً يدل على المذهب الديني كشيعة وخوارج ومرجئة، وبدل أن يتحاجّوا بما ينتج عن أعمالهم من مصالح ومفاسد تحاجّوا بالكفر والإيمان والجنة والنار»[2] وهكذا، سيطر الديني على السياسي. ولمزيد من التوضيح، لابد من التنبيه على الطريقة التي أثار بها الخوارج مشكلة التكفير، وهم أول من فعل ذلك من الفرق الإسلامية: فإنهم في محاولتهم إدانة خصومهم من شيعة وأمويين، أثاروا المسألة من ناحية اتبع علياً أكافر أم مؤمن، ومن اتبع من اتبع معاوية أكافر أم مؤمن[3]؟ وكان جوابهم بالطبع كالتالي علي ومعاوية ومن تبعهما كفار لأنهم ارتكبوا كبيرة. وعلى مستوى نظري أكثر تجريداً، فإن السؤال نفسه يمكن أن يتخذ الشكل التالي هل يبقى مرتكب الكبيرة مؤمناً، أو أنه منذ ارتكابه الكبيرة كافراً تماماً؟ وهكذا ظهرت على السطح مشكلة كلامية دار حولها جدل كبير بين الفرق، فيما بعد: أعني مشكلة مرتكب الكبيرة وما تفرع عنها كالسؤال المهم حول الفعل الذي يجعل الإنسان مرتكب كبيرة. وكان من نتائج هذا السؤال أن ثارت مناقشات كلامية حول الفرْق بين الإيمان والكفر. وليس من الصعب على من يتتبع حركة الخوارج أن يلحظ أنهم لم يُنظِّروا للإيمان أو الكفر، ولكن انصبت عنايتهم على تحديد من هو الكافر: وذلك نتيجة اهتمامهم الأصلي بداية بالسياسة. وهذا يبدوا واضحاً من حرصهم انذاك على تكفير أناس بأعينهم ومحاولة عزلهم عن بقية المجتمع المسلم. ويؤكد هذا الحرص ما يذكره البغدادي على أنه مبدأ تجتمع عليه جميع الخوارج: إذ يروي رأيين متشابهين، مع اختلاف بسيط، أحدهما للكعبي والثاني للأشعري «ذكر الكعبي في مقالاته أن الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبهم إكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بتحكيم الحكمين، والإكفار بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج

١- الملل والنحل ٢٢/١
٢- ضحى الإسلام ٥/٣
٣- المصدر نفسه/٥٥ - ٥٦

على الإمام الجائر. وقال شيخنا أبو الحسن [الأشعري]: الذي يجمعها إكفار علي وعثمان وأصحاب الجمل ومن رضي بالتحكيم وصوّت الحكمين أو أحدهما، ووجوب الخروج على السلطان الجائر، ولم يرض ما حكاه الكعبيّ من إجماعهم على تكفير مرتكبي الذنوب»[1]. ثم يعلق البغدادي على هذين الرأيين بقوله «الصواب ما حكاه شيخنا أبو الحسن عنهم، وقد أخطأ الكعبي في دعواه إجماع الخوارج على مرتكبي الذنوب منهم؛ وذلك أن النّجدات من الخوارج لا يكفرون أصحاب الحدود من موافقتهم. وقد قال قوم من الخوارج إن التكفير إنما يكون بالذنوب التي ليس فيها وعيد مخصوص، وقد قال قوم من الخوارج إن التكفير إنما يكون بالذنوب التي ليس فيها وعيد مخصوص فأما الذي فيه حدّ أو وعيدفي القران فلا يزاد صاحبه على الاسم الذي ورد فيه مثل تسميته زانياً وسارقاً ونحو ذلك. وقد قالت النّجدات إن صاحب الكبيرة من موافقتهم كافر نعمة وليس فيه كفر دين، وفي هذا بيان خطأ الكعبي في حكايته عن جميع الخوارج تكفير أصحاب الذنوب كلهم منهم ومن غيرهم»[2] وهكذا، فالاختلاف بين الكعبي (ت٣١٩هـ) وأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٣٠هـ) هو أن الثاني أدقّ من حيث استثناؤه النّجدات من تكفير مرتكب الكبيرة. وهو يقول في كتابه « مقالات الإسلاميين »، في معرض حديثه عن مقالات الخوارج: «وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر، إلا النّجدات فإنها لا تقول ذلك. وأجمعوا على أن الله ـ سبحانه ـ يعذّب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً، إلا النّجدات فرقةً مستقلّة، كانوا على القول بتكفير صاحب الكبيرة. وتُنسب لعلي خطبة أنكر فيها على الخوارج رأيهم هذا، وبيّن تهافته فأعلمهم بأنه لو كان مرتكب الكبيرة كافراً لما صلى عليه النبي (ﷺ)، ولما أحلّ له وراثة المسلم، أو نكاح المسلمات، أو أخذ نصيبه من الفيء»[3]. والمهم أن نلحظ هنا أن التفكير كان الأصل الأول، والمبدأ الرئيس لحركة الخوارج الأُول، الذين عرفوا بالمحكّمة الأولى[4]، وكانوا، قبل خروجهم، من أتباع علي، وقد جاءتهم هذه التسمية من من الشّعار الذي رفعوه عندما قبل علي بالتحكيم؛ إذ قالوا: «لا حكم إلا لله، ولا حكم للرجال»[5]. وواضح أنهم أخذوا هذا افلشعار من بعض الايات القرآنية، كقوله

---

١- الفرق بين الفرق /٥٥
٢- المصدر نفسه/ ٥٥ - ٥٦
٣- مقالات الإسلاميين ١٦٨/١
٤- الفرق بين الفرق / ٥٦، الملل والنحل / ١١٥، صبح الأعشى ٢٢٤/١٣
٥- خطط المقريزي ١٧٨/٤

تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك أهم الكافرون»[1]، وقوله «إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين»[2]، وقوله «فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثمّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليما»)[3]. وهم قد فهموا شعارهم، كما يقول الملطي، على الوجه التالي «ولا تحكيم في دين الله لأحد من الناس إلا لله»[4]. وفي ضوء هذا الفهم، كفّروا المحكّمين، وعلياً، ومعاوية ومن تبعهما بل طبقوا التكفير بأثر رجعي، فكفّروا عثمان. ومعروف زنهم لا يقفوا عند حد التكفير نظرياً، ولكنهم أتبعوه بالعمل؛ فأريقت دماء كثيرة، يقول الملطي «فأما الفرقة الأولى من الخوارج فهم المحكّمة الذين كانوا يخرجون بسيوفهم في الأسواق فيجتمع الناس على غفلة فينادون لا حكم إلا لله، ويضعون سيوفهم فيمن يلحقون من الناس، فلا يزالوان يَقتلون حتى يُقتلوا، وكان الواحد منهم إذا خرج للتحكيم لا يرجع أو يُقتل فكان الناس منهم على وجل وفتنة»[5] وهكذا، ثار في وجه الأمة خطر غير متوقّع؛ إذ بدأ المسلمون يشعرون أنهم مهدّدون من الداخل. ولم يعد التعارض، من وجهة نظر الخوارج، بين المسلمين وغير المسلمين، ولكن بين فئة معينة داخل دائرة الجماعة الإسلامية وبقية الجماعة؛ أي أنهم مازوا بين أنفسهم وبقية المسلمين: فعدوّ غيرهم مسلمين اسمياً، وأنكروا أن يُسمح لهم بما يُسمح للمسلم الحق من حقوق. وأمام هذا الواقع، لم يعد أحد بمنجاة من الاتهام بالكفر حتى لو كان ورعاً تقياً. وهذا يعني أنه سيكون عرضة للقتل من الخوارج. وهكذا، أصبح للكافر مفهوم مزدوج، فهو مسلم من وجهة نظره ومن وجهة نظر غير الخوارج، ولكنه غير مسلم في رأي الخوارج وأدي ذلك إلى أن ينصب اهتمامهم على الجماعة المسلمة حقاً المشكّلة من مؤمنين حقيقيين كما يرونهم، غير أنهم لم يواجهوا هذه المسألة بشكل مباشر، ولكن على العكس من ذلك كان سؤالهم هو من هم أولئك الذين ينبغي لهم أن يُخْرَجوا من الجماعة الموجودة التي هي مُفسدة وغير نقية؟ وهكذا، حدث ان لعب مفهوم الكافر في فكر الخوارج دوراً أكثر أهمية من مفهوم المؤمن. وكان مفهوم التكفير هو، بشكل واضح، الميهمن على تفكير الخوارج كلهم نظرياً

١- سورة المائدة٤٤
٢- سورة الأنعام ٥٧
٣- سورة النساء ٦٥
٤- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع/ ٤٧
٥- المصدر نفسه /٤٧

وسياسياً [١]. ولكن الخوارج، فيما بعد، افترقوا عدة فرق بعضها يكفّر بعضاً: فنافع بن الأزرق، رأس الأزارقة، كفّر مخالفيه من الخوارج، ولم يقبل منهم إلا الهجرة إليه. وكان نجدة بن عامر الحنفي، رأس النجدات، على ولاء نافع، فلما أظهر نافع البراءة من القعدة انشق عنه نجدة وجماعة، وكفروا من قال بإمامة نافع.

وإذا كان الخوارج الأُوَل، أي المحكمة الأولى، قد رأوا الإكفار بارتكاب الذنوب، فإن الأزارقة غالوا في هذه المسألة قولاً وفعلاً، وإلى ذلك يشير الملطي في قوله عنهم: «وهم أصعب الخوارج، وأشدهم فعلاً، وأسوأهم حالاً» [٢]. ويقول البغدادي عنهم: «ولم تكن للخوارج قط فرقة أكثر عدداً ولا أشد منهم شوكة» [٣]. وقبل ذلك قال المبرد «وأصحاب نافع بن الأزرق هم أهل الحدّ والجدّ» [٤]. وهذا التطرف في العنف الذي توحي به الأقوال السابقة، ناظره تطرف في موقفهم من التكفير، فقد سموا مخالفيهم من المسلمين مشركين [٥]، وبذا خالفوا أسلافهم من المحكمة الذين كانوا يقولون بأن مخالفيهم كفرة لا مشركون [٦]. وفوق ذلك، فقد أنكر نافع على قعدة الخوارج قعودهم، ورأى أن من لم يهاجر إليه منهم فهو بمنزلة الكفار أيضا [٧]. ولذا استحل قتلهم متأولاً قوله تعالى: «وجاء المعذّرون من الأعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا اللّه ورسوله» [٨]. ويُذكر أنه كان يقول: «من لم يخرج بأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، فهو كافر ضال حلال الدم» [٩]

وبتسمية الأزارقة مخالفيهم مشركين، فإنهم يكونون قد أضافوا معنى أو بعداً جديداً للكلمة من وجهة نظرهم. ويحسن أن نذكر هنا أن كلمة الشرك كانت، في الجاهلية، تعني الاشتراك، ولكن مصطلح الشرك باللّه أو المشرك لم يعرف إلا بعد نزول القرآن الكريم؛ قال أبو العباس في قوله تعالى «والذين هم به مشركون» [١٠]، صاروا مشركين بطاعتهم للشيطان. وليس المعنى أنهم آمنوا باللّه وأشركوا بالشيطان، ولكنهم عبدوا الشيطان وعبدوا اللّه فصاروا بذلك مشركين» [١١]. وفي القران الكريم ما يدل على اجتماع الكفر والشرك في شخص بعينه في أن

---

١- T. Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology (New York, 1980) p. 8ff

٢- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع /١٧٨

٣- الفرق بين الفرق / ٦٢

٤- الكامل في اللغة والأدب /١١٠٣

٥- الفرق بين الفرق /٦٢.

٦- المصدر نفسه/ ٦٣.

٧- الكامل في اللغة والأدب/ ١٠٣٢

٨- سورة التوبة ٩٠

٩- مسائل الإمامة/ ٦٩.

١٠- سورة النحل ١٠٠

١١- لسان العرب (شرك)

واحد، كقوله تعالى: «سنلقي في قلوب الذين كفروا الرّعب بما أشركوا بالله ما لم ينزّل به سلطاناً ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين»[١]. ولكن المشرك أبعد في الضلالة من الكافر؛ ذلك أن أساس العقيدة الإسلامية هو التوحيد، فمن نقض هذه الحقيقة فقد ضل ضلالاً بعيداً. والمشرك يحتاج إلا للإيمان بالله[٢]، ولذا عُدّ الشرك أعظم الكبائر، لا أمل لصاحبه في رحمة الله؛ يقول تعالى: «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[٣].

ومهما يكن، فلم يصل إلينا تفصيل نظري لمفهوم الشرك عند الأزارقة، غير أن البغدادي يذكر أربعة أمور تفيد في تعيين المشرك في فهمهم، وهي [٤] قولهم بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون، [٥] قولهم إن القعدة ممن كان على رأيهم عن الهجرة إليهم مشركون وإن كانوا على رأيهم [٦] أنهم أوجبوا امتحان من قصد عسكرهم، إذا ادّعى أنه منهم، أن يدفع إليه أسير من مخالفيهم، وأمروه بقتله، فإن قتله صدقوه في دعواه أنه منهم، وإن لم يقتله قالوا هذا منافق ومشرك وقتلوه، [٧] أنهم استباحوا قتل نساء مخالفيهم، وقتل أطفالهم، وزعموا أن الأطفال مشركون، وقطعوا بأن أطفال مخالفيهم مخلّدون في النار[٨]. وهكذا، ضيّق مفهوم «المسلم» حتى أصبحوا مقصوراً على أفراد فرقة بعينها وكان طبيعياً، والحالة هذه، أن يُطلق الأزارقة على عسكرهم دار الهجرة أو الإسلام، وأن يُسمّوا دار مخالفيهم دار الكفر[٩]، وأن يروا أن واجب المسلمين أن يهاجروا إلى دار الإسلام، أي معسكر الأزارقة، وإلا فالموت قتلاً ينتظرهم ويذكر ابن الجوزي أن أصحاب نافع من الأزارقة كانوا يقولون «نحن مشركون ما دمنا في دار الشرك، فإذا خرجنا فنحن مسلمون»[١٠]، ويقول الأشعري «وزعمت الأزارقة أن من أقام في دار الكفر فكافر لا يسعه إلا الخروج»[١١] وهذا المبدأ بدعة أخرى أحدثها الأزارقة إلى جانب بدع كثيرة إذ يُذكر أن المحكمة الأولى لم يكونوا يُكفرون القعدة عنهم إذا كانوا على رأيهم[١٢]. ويقول الشهرستاني، في معرض حديثه عن بدع الأزارقة، إن نافعاً «أكفر القعدة، وهو أول من أظهر

---

١- سورة آل عمران ١٥١.

٢- انظر التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن / ٢٧٦

٣- سورة النساء ٤٨.

٤- الفرق بين الفرق/ ٦٢- ٦٣.

٥ - مقالات الإسلاميين ١/ ١٧٠ ، الفرق بين الفرق/٦٣

٦- تلبيس إبليس / ١١٠

٧- مقالات الإسلاميين ١/ ١٧٤

٨- الفرق بين الفرق / ٦٣

٩- الملل والنحل / ١٢١

١٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/ ١٨٩

١١- الكامل في اللغة والأدب / ٧٨ ١ - ١٠٧٩

١٢- المصدر نفسه/ ١١٠٣

البراءة من القعدة عن القتال وإن كان موافقاً له على دينه، وأكفر من لم يهاجر إليه»[1]. ويبدو أن بدعة أخرى انبثقت عن عدّهم دار مخالفيهم دار كفر وعن تكفيرهم القعدة، وهي بدعة الاستعراض؛ يقول ابن حزم في ذلك: «وقالوا باستعراض كلّ من لقوه من غير أهل عسكرهم، ويقتلونه إذا قال أنا مسلم، ويحرّمون قتل من انتمى إلى اليهود، أو إلى النصارى، أو إلى المجوس»[2]. ولعل المبرّد يعنيهم حين ذكر أن واصل بن عطاء «أقبل في رفقة فأحسّوا الخوارج، فخرج إليهم، فقالوا: ما أنت وأصحابك؟ فقال: مشركون مستجيرون، ليسمعوا كلام الله، ويفهموا حدوده، فقالوا: قد أجرناكم!... فإنكم إخواننا»[3].

هذا التّطرّف البعيد الذي اتخذه الأزارقة باسم تنقية الإسلام هو، فيما يبدو، نتيجة متوقعة لاهتمام الخوارج الزائد عن الحد بالكفّار والتّكفير داخل الجماعة الإسلامية. ويكفي دليلاً على الأثر المدمّر لما أحدثه الأزارقة أن ننقل قول المبرد لحالة أهل البصرة قبل أن يدفع المهلّب بن أبي سفرة الأزارقة عنهم: «وهم [الأزارقة] الذين أحاطوا بالبصرة حتى ترحّل أكثر أهلها منها، وكان الباقون على الرّحلة»[4]. وقد اشتد النكير على الأزارقة وامتد حتى أصاب الفرقة نفسها في الصميم؛ فافترق الأزارقة فرقاً يُكَفّر بعضها بعضاً. ويبدو أن هذه الفرق تنبّهت على ما أحدث نافع من مقالات، فحاولت التخفيف من غلوائها لتكون أكثر اعتدالاً؛ فالصفرية مثلاً، وهم، على الأرجح، أتباع عبدالله بن صفّار الذي كان مع نافع بن الأزرق في بداية أمره[5]، «لم يكفروا القعدة عن القتال، إذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد... ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم في النار»[6]، وإن كان «قولهم في الجملة هو قول الأزارقة في أن أصحاب الذنوب مشركون»[7] على حد تبير البغدادي، الذي يبدو أنه يُجمل، هنا، مقول الأشعري: «ومن قول الصّفرية وأكثر الخوارج أن كل ذنب مغلّظ كفر، وكل كفر شرك، وكل شرك عبادة للشيطان»[8].

---

١- نور القبس/ ١١٠، ولمناقشة الروايات المختلفة حول نشأة الصفرية، انظر الخوارج في العصر الأموي/ ٢٣٤ - ٢٣٦

٢- الملل والنحل/ ١٣٧

٣- الكامل في اللغة والأدب/ ١٠٧٨ - ١٠٧٩

٤- المصدر نفسه/ ١١٠٣

٥- نور القبس/ ١١٠، ولمناقشة الروايات المختلفة حول نشأة الصفرية، انظر الخوارج في العصر الأموي/ ٢٣٤- ٢٣٦.

٦- الملل والنحل/ ١٣٧

٧- الفرق بين الفرق/ ٧٠

٨- مقالات الإسلاميين ١/١٩٧

وثمّة قول أحدثه بعض الصّفرية، وهو يسر عند البغدادي على النحو التالي. «وقد زعمت فرقة من الصّفرية أن ما كان من الأعمال عليه حد واقع لا يسمى صاحبه إلا بالاسم الموضوع له كزانٍ وسارق وقاذف وقاتل عمد، وليس صاحبه كافراً ولا مشركاً. وكل ذنب ليس فيه حدّ كترك الصلاة والصوم فهو كفر وصاحبه كافر»[1]، وكذلك ينسب الإيجي[2] والشهرستاني[3] هذا القول للصّفرية. أما الأشعري وابن حزم، فينسبانه إلى طائفة من الخوارج، يقول الأشعري، مثلاً «ومن الخوارج طائفة يقولون ما كان من الأعمل عليه حدّ واقع فلا يتعدّى بأهله الأسم الذي لزمهم به الحدّ، وليس بكفربشيء أهله به كافراً كالزّنا والقذف، وهم قذفة زناة، وما كان من الأعمال ليس عليه حدّ كترك الصلاة والصيّام فهو كافر، وأزالوا اسم الإيمان في الوجهين جميعاً»[4]. وهو، لا شك، قول يمثّل خطوة ثانية في الطريق إلى الاعتدال عند الخوارج.

فإذا جئنا إلى النّجدات، فإن رأسهم نجدة بن عامر الحنفي كان من أصحاب نفع بن الأزرق، فلما أظهر نافع البراءة من القعدة فارقه نجدة، وكفّر من قال بإمامته[5]، كما أنكر عليه قتل الأطفال[6] ويهمّنا، هنا، مقولة النّجدات في من يقترف الذنوب، وفي ذلك يقول الأشعري: «وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة ثم أصرّ عليها فهو مشرك. وأن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصرّ فهو مسلم»[7]. وينفرد البغدادي بخبر عن النجدات، وهو قولهم «إن صاحب الكبيرة من موافقتهم كافر نعمة وليس فيه كفر دين»[8]. ويُنسب هذا القول، مع بعض اختلاف، للإباضية: إذ يذكر الأشعري أنهم قالوا «إن جميع ما افترض اللّه سبحانه على خلقه إيمان، وإن كل كبيرة فهي كفر نعمة، لا كفر شرك، وإن مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلّدون فيها»[9]. ويبدو لي أن هذه المقالة، التي تفرق بين نوعين من الكفر، تفيد من المعنى اللغوي الأصلي لكلمة «كفر» والمعنى القرآني الاصطلاحي للكلمة. وواضح أن كفر الدين أو كفر الشرك أشد من كفر النعمة. كما أن من الواضح أن الإباضية أكثر أعتدالاً في هذه المسألة من النجدات:

---

١- مقالات الإسلاميين ١٨٣/١، وانظر الفصل في الملل والاهواء والنحل ١٩١/٤

٢- الفرق بين الفرق/ ٩٧

٣- انظر كتاب نجدة إلى نافع في الكامل في اللغة والأدب/ ١٢١٥ - ١٢١٦

٤- مقالات الإسلاميين ١٧٥/١ الفرق بين الفرق/٦٨، وانظر الفصل في الملل والاهواء والنحل ١٩٠/٤

٥- الفرق بين الفرق/ ٥٦

٦- مقالات الإسلاميين ١٨٩/١

٧- الفرق بين الفرق/ ٧٠

٨- شرح المواقف ٤٨٩/٢

٩- الملل والنحل/ ١٣٧

لأنهم طبقوا مقالتهم هذه على مخالفيهم، بينما طبقها النجدات على من هو من موافقتهم. وطبيعي، والحالة هذه، ألا يرى الإباضية اعتراض الناس بالسيف، وأن ينكروا زعم نافع بن الأزرق بشرك مخالفيهم؛ إذ يُذكر أن عبد الله بن إباض، صاحب الإباضية وكان علي الأرجح من أصحاب نافع قبل أن يدب بينهما الخلاف، قال في مخالفيه: «إن القوم كفار بالنعم والأحكام، وهم براء من الشّرك، ولا تحل لنا إلا دماؤهم، وما سوى ذلك من أموالهم فهو علينا حرام»[1]. ويذكر المبرد أن ابن إباض قال: «إن عدوّنا كعدوّ رسول الله (ﷺ)، ولكنّي لا أحرّم مناكحهم ومواريثهم لأن معهم التوحيد والإقرار بالكتاب والرسول عليه السلام، فأرى دعوة المسلمين تجمعهم، وأراهم كفّاراً للنّعم»[2]. ويذكر الشهرستاني أنهم قالوا: «إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي»[3]، كما يذكر أنهم حرّموا قتل مخالفيهم وسبيهم في السّرّغيلَة، إلا بعد نصب القتال، وإقامة الحجّة[4]. وهكذا، كانت الإباضية أكثر فرق الخوارج اعتدالاً في مسألة التّكفير؛ ولذا قال المبرد: «وقول عبد الله بن إباض هو أقرب الأقاويل إلى السنّة من أقاويل الضُّلاّل»[5].

هذه هي أهم مقالات الخوارج في الكفر والتّكفير. وواضح أنهم سبقوا إلى وضع بعض المصطلحات الكلامية، غير أن كثيراً من أحكامهم اصطبغت بالسذاجة، والبعد عن المنطق العقلي والديني؛ لأنهم لا يكونوا أهل نظر وكلام كما كان شأن المعتزلة، مثلاً، فيما بعد. وفوق ذلك، فإن قضية الإجتهاد، لم تكن، فيما يبدو، واضحة المعالم في أذهان رؤسائهم: ولذا سرعان ما كانوا يختلفوا فيكفّر بعضهم بعضاً، الأمر الذي أدى إلى تشتتهم ثم إلى زوال أكثر فرقهم التي فشلت في كسب تأييد الناس، ولم تستطع الصمود أمام مقارعة الخصوم.

ومهما يكن، فقد بقي مفهوم التّكفير مهماً، من الناحية العملية على الأقل، عند غير قليل من المتكلمين الذين جاءوا بعد الخوارج؛ بل إن نطاقه قد اتسع عند بعضهم بحيث أصبح يمكن تطبيقه على أي مسلم لسبب تافه أو حجة واهية: يقول ابن حزم إن بكراً ابن أخت عبدالواحد بن زيد «كان

١- تاريخ الطبري ٥/٥٦٨
٢- الكامل في اللغة والأدب/ ١٢٣١
٣- الملل والنحل/ ١٣٤
٤- المصدر نفسه / ١٣٤
٥- الكامل في اللغة والأدب/ ١٢٣٠

يقول: كل ذنب صغير أو كبير ولو كان أخذ حبّة خردل بغير حق، أو كذبة خفيفة على سبيل المزاح فهي شرك بالله، وفعلها كافر مشرك مخلّد في النار إلا أن يكون من أهل بدر، فهو كافر مشرك من أهل الجنة»[1]. والبغدادي يعدّ بكراً هذا رأس فرقة البكرية، ويذكر بعض مقالاته، ومنها قوله في علي وطلحة والزبير «إن ذنوبهم كانت كفرا وشركاً غير أنهم كانوا مغفوراً لهم لما روي في الخبر أن اللّه تعالى اطّلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»[2]. غير أن الأشعري قبله ينسب هذا الرأي لعبد الواحد بن زيد[3]. ولا نعرف كثيراً عن بكر. وقد سماه صاحب «ميزان الاعتدال» بكر بن زياد الباهلي، وذكر عن ابن حبّان أنه قال عنه «دجال، يضع الحديث»[4]. وكان ظهوره وظهور ضرار بن عمرو وجهم بن صفوان في أيام ظهور واصل بن عطاء[5] ويذكر الأشعري أن ضراراً كان «زعم أنه لا يدري لعل سرائر العامّة كلها كفر وتكذيب قال: إذا سئلت عنهم جميعاً، قلت: لا أدري لعلهم يسرّون الكفر»[6].

ولم يقف أمر التكفير عند هذا الحد، بل تجاوزه ليشمل بعض الأنبياء عليهم السلام، ومن ذلك ما يذكره الملطي من أن صنفاً من الجهمية زعموا «أن موسى عليه السلام كفر حين سأل ربه ولأنه سأل ما لم يكن، وأن عيسى عليه السلام كفر حين قال: (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علاّم الغيوب)، لأنهم زعموا أنه حين زعم أن للّه نفساً فقد كفر، بلغ بهم الغلوّ إلى تكفير الأنبياء عليهم السلام»[7]. ويبدو أن هذا القول جاء من أثر الجنوع المفرط إلى التنزيه البحت بنفي الصفات، وهي مقالة أخذها جهم بن صفوان (قتل سنة ١٢٨هـ) عن الجعد بن درهم[8]، ثم كان المعتزلة فأخذوا بها وعدّوها من مسائل التوحيد، أحد أصولهم الخمسة، التي تناولوها بالتحقيق والتدقيق. وقد تفرع عن هذه الأصول مسائل كثيرة كفّر بعض المعتزلة مخالفي رأيهم فيها، كما كفّرهم مخالفوهم بشأنها. و من هذه المسائل مسألة الرؤية السعيدة، ومسألة الجبر والاختيار، فأهل السنة يعتقدون أن أهل الجنة يرون ربّهم يوم القيامة، ولكن ليس بالقوة الموضوعة في العين، ولكن بقوة أخرى موهوبة من اللّه. وهم يبنون هذا الاعتقاد على ما جاء في القرآن الكريم، كقوله

---

١- الفصل في الأهواء والملل والنحل ١٩١/٤
٢- الفرق بين الفرق /٢٠١
٣- مقالات الإسلاميين ٣٤٣/١
٤- ميزان الاعتدال ٣٤٥/١
٥- الفرق بين الفرق/ ١٦
٦- مقالات الإسلاميين ٣٤٠/١
٧- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع /٩٨
٨- سرح العيون/ ٢٩٣، شذرات الذهب ١٦٩/١

تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»[1]، وعلي أحاديث نبوية صحيحة كثيرة، منها الحديث الذي يرويه جرير بن عبدالله. «قال النبي (ﷺ). إنكم سترون ربكم عياناً»[2]. وقد عقد البخاري في كتاب «التوحيد» باباً سماه «باب قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)»، أورد فيه عدداً من الأحاديث التي تثبت الرؤية، كما عقد مسلم باباً في كتاب «الإيمان» سمّاه «باب معرفة طريق الرؤية»، ذكر فيه عدداً من الأخبار والأحاديث التي تثبت الرؤية[3]. أما المعتزلة، فأجمعوا على أن الله سبحانه وتعالى ليس بجسم ولا عرض، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا في الآخرة. وهم قد تشددّوا في إنكار الرؤية لأنها تؤدي إلى التشبيه· فنفوها نفي استحالة[4]. ويُذكر أنه لما جيء بأحمد بن نصر الخزاعي أمام الواثق للامتحان سأله الواثق أفترى ربك يوم القيامة؟ قال: كذلك جاءت الرواية. قال الواثق. ويحك تراه كما ترى المحدود المجسَّم...؟»[5]. وقد استشه المعتزلة على صحة قولهم بالآية· «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»[6]، كما كذّبوا رواة الأحاديث التي تثبت الرؤية وطعنوا في أسانيدها أما الايات القرآنية فأوّلوها بما يتفق ورأيهم. وتعرض تأويلهم للنقض من مخالفيهم[7]. وما يهمنا هنا الإشارة إلى زن مبالغة المعتزلة في قولهم بنفي الرؤية قد أدت بهم إلى تكفير من يثبتها أو يجيزها· يقول البغدادي عن أبي موسى المردار، وهو أحد شيوخ المعتزلة «وزعم المردار أن من أجاز رؤية الله تعالى بالأبصار بلا كيف فهو كافر، والشّاك في كفره كافر، وكذلك الشّاك في الشّاك لا إلى نهاية. والباقون من المعتزلة إنما قالوا بتكفير من أجاز الرؤية على جهة المقابلة، أو على اتصال بصر الرّائي بالمرئي، والدين أثبتوا الرّوية مجمعون علي تكفير المردار وتكفير الشاك في كفره»[8]. ويقول الشهرستاني عن المردار «وكفّر من قال إن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، ومن قال إنه يُرى بالأبصار. وغلا في التكفير حتى قال هم كافرون في قولهم لا إله إلا الله. وقد سأله إبراهيم بن السّندي مرة عن أهل الأرض جميعاً فكفّرهم، فأقبل عليه إبراهيم وقال الجنة التي

١- سورة القيامة . ٢٢
٢- صحيح البخاري ٢٥/ ١٤٠
٣- صحيح مسلم ١/ ١٦٣
٤- نهاية الإقدام / ٣٥٦
٥- مناقب الإمام أحمد بن حنبل / ٣٩٨
٦- سورة الأنعام ١٠٣
٧- انظر المعتزلة/ ٨٢، المعتزلة بين الفكر والعمل/ ١٢٨ وما بعدها
٨- الفرق بين الفرق/ ١٥٢

عرضها السموات والأرض لا يدخلها إلاأنت وثلاثة وافقوك، فخزي ولم يحر جواباً»[1] ومن الماتع ذكر ما قاله ابن الريوندي عن موقف المردار من مسألة الرؤية ودفاع أبي الحسين الخياط المعتزلي عنه. يقول ابن الريوندي. حسبما ذكره الخياط «وكان [المردادر] يزعم أن من ذهب إلى أن اللّه تعالى يُرى بالأبصار بلا كيف فكافر باللّه، وكذلك الشّاك في كفره، والشّاكّ في الشّاكّ لا إلى غاية هؤلاء كلّهم كفّار وإن كانوا يوافقونه على أن اللّه لا يُرى بالأبصار... وهكذا كان يقول في أصحاب القضاء والقدر... وله كتاب وضعه في هذا الباب قد أكفر فيه أهل الأرض»[2]. وفي دفاعه عن المردار، ورده على مقولة ابن الريوندي هذه، يقول الخياط اعلم. علّمك اللّه الخير. أن أبا موسى [المردار] كا يزعم أن من قال إن اللّه يُرى بالأبصار، على أي وجه قاله فمشبّه للّه بخلقه، والمشبّه عنده كافر باللّه. فكذلك من وصف اللّه بزنه يقضي المعاصي على عباده ويقدرّها فمسفّه للّه في فعله، والمسفّه لله كافر به. والشّاك ي قول المشبّه والمجبر فلا يدري أحقٌ قوله أم باطل، كافر باللّه أيضاً ،لأنه شاكّ في اللّه لا يدري أمشْبهٌ هو لخلقه أم ليس بمشبه لهم،أسفيه هو في فعله أم ليس بسفيه؟ وكذلك الشّاكّ في الشّاكّ أبداً،إذا كان شكّه إنما كان في نفس التشبيه والإجبار أحق هما أم باطل؟... ثم زعم [ ابن الريوندي] أنه بلغه عن إبراهيم بن السّندي أنه استزار أبا موسى يوماً ثم سزله عن رجل رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعاً. هدا خبر واحد، وقولنا في خبر الواحد العدل إنه لا يوجب علماً بأن ما قال كما قال. فكيف بخبر واحد ماجن ملحد؟»[3]. ثم يمضي الخيّاط مبيّناً ما ال إليه أمر الفرقِ من حيث التكفير، فيقول ومن بعد، فإن كان الذي يعيب المعتزلة ويحط من قدرها هو أن بعضها قد أكفر بعض، فما علمنا فرقة من فرق أهل الملّة سلِمَتْ من ذلك. هذه الخوارج بعضها يكفّر بعضاً ويبرأ منه، ويستحل سفك دمه، وغنيمة ماله. وهذه الروافض بعضها يكفّر بعضاً ويبرأ منه. وهذه المرجئة بعضها يكفّر بعضاً ويبرأم منه. وهذه أصناف المشبّهة بعضها يكفّر بعضاً ويبرأ منه. وهذه المجبرة فرق مختلفة وبعضها يكفّر بعصاً ويبرأ منه. وهذه النّوابت فرق مختلفة في القرآن وبعضها يكفّر بعضاً، فهو [ أي التكفير] لازم لفرق الأمّة أجمعين، وهو للرّفضة ألزم لإفراط بعضها في إكفار بعض»[4]. وهكذا، لم يستطع الخياط المعتزلي في ردّه

١- الملل والنحل/ ٦٩
٢- الانتصار / ٦٨
٣- المصدر نفسه/ ٦٨ ٦٩
٤- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع/ ٤٠ - ٤١

أن ينفي ما أثبته خصوم المعتزلة على المردار، كما أنه لم ينكر تكفير المعتزلة مخالفيهم وتكفير بعضهم بعضاً. وفوق ذلك، فهو قد تنبه على أن داء التكفير، لأوهي الأسباب، قد انتشر بين الفرق؛ فمارسه متكلموها بكل حريّة، وليس المردار بدعاً في ذلك. ويبين الملطي (ت ٣٧٧هـ) كيف أن مسألة صغيرة دقيقة تبعث قضية التكفير الخطيرة وتثيرها في أوساط المسلمين، وذلك قوله «فأما الذي يكفّر فيه معتزلة بغداد معتزلة البصرة فالقول في الشّاكّ، والشّاكّ في الشّاكّ، ومعنى ذلك أن معتزلة بغداد، والبصرة وجميع أهل القبلة لا اختلاف بينهم أن من شك في كافر فهو كافر، لأن الشّاكّ في الكفر لا إيمان له، لأنه لا يعرف كفراً من إيمان، فليس بين الأمة كلّها المعتزلة ومن دونهم خلاف أنّ الشّاكّ في الكافر كافر، ثم زاد معتزلة بغداد على معتزلة البصرة أن الشّاكّ في الشّاكّ، والشّاكّ في الشّاكّ إلى الأبد إلى ما لا نهاية له كلهم كفّار وسبيلهم سبيل الشّاكّ الأول. وقال معتزلة البصرة الشّاكّ الأول كافر لأنه شكّ في الكفر، والشّاكّ الثاني الذي هو شاكّ في الشّكّ ليس بكافر، بل هو فاسق لأنه لم يشكّ في الكفر إنما شكّ في هذ الشّاكّ أيكفر بشكّه أم لا؟ فليس سبيله في الكفر سبيل الشّاكّ الأوّل، وكذلك عندهم الشّاكّ، والشّاكّ في الشّاكّ إلى ما لا نهاية لا كلّهم فسّاق إلا الشّاكّ الأول فإنه كافر، وقولهم أحسن من قول أهل بغداد»[1]. ولنا أن نتصور من مقولة الملطي هذه فطاعة الأمر إذا تذكرنا أن مفهوم الكفر وفعله ومن ثم حدّه مختلف فيها بين الفرق كا أن المقالات التي تناولها متكلموا الفرق كثيرة جداً بحيث يخيل للمرء أنهم ل يتركوا شيئاً من مفردات العقيدة إلا وتوسّعوا في بحثه واختلفوا فيه. وفوق ذلك. بحث بعضهم، ولا سيما شيوخ المعتزلة، بعض المسائل الطبيعية كالهيولي والجوهو والعرض والجزء الذي لا يتجزّأ وغيرها. ويُلحظ أنهم لم يعمدوا في ذلك إلي البحث الفلسفي المجرّد، وإنما عمدوا إلى بحثه بروح عقدية تهدف إلى بيان القدرة الإلهية. كما يلحظ أن اختلافهم في هذه المسائل الدقيقة أدّى، كذلك، إلى تكفير بعضهم بعضاً. وهكذا، فكل مقولج كانت تبعث على الرمي بالكفر أو الفسق أو الضّلال أو ما أشبه ذلك من الاتهامات: ولذا أخذ المتكلمون يتحدثون عن الكفر وغيره بالنظر إلى كل مقولة يقول البغدادي إن عبد الكريم بن أبي العوجاء «جمع بين أربعة أنواع من الضّلالة أحدهما

١- المصدر نفسه / ٦٨

أنه كان يرى في السّرّ دين المانويّة من الثّنويّة، والثاني قوله بالتناسخ، والثالث ميله إلى الرافضة في الإمامة، والرابع قوله بالقدر في أبواب التّعديل والتحوير» (١). وفي معرض بيانه الأصول التي اجتمع عليها أهل السّنّة، يقول البغدادي عن النُّظّام مثلاً « وأكفروا النّظام في إنكاره حجّة الإجماع وحجّة التواتر، وقوله بجواز اجتماع الأمّة على الضّلالة، وجواز تواطؤ أهل التّواتر على وضع الكذب.. وأكفروا النّظام والفلاسفة الذين قالوا بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية؛ لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله تعالى؛ وفي هذا رد قوله ﴿وأحصى كل شيء عدداً﴾ وأكفروا النظام في قوله إن الأعراض كلها جنس واحد، وإنها كلها حركات، لأن هذا يوجب عليه أن يكون الإيمان من جنس الكفر، والعلم من جنس الجهل، والقول من جنس السّكوت، وأن يكون فعل النبي (ﷺ) من جنس فعل الشّيطان الرّجيم. وينبغي له على هذا الأصل ألا يغضب على من لعنه وشتمه لأن قول القائل لعن الله النّظام عنده من جنس قوله رحمه الله» (٢). وهذه المقالات المنسوبة للنظام مأخوذة، فيما يبدو، من مصادر معادية له خاصة، أو للمعتزلة عامة ككتب ابن الريوندي، مثلاً؛ اية ذلك أن الخيّاط المعتزلي ينكر في كتابه «الانتصار» أن يكون النظام قال ببعضها، ويشكّك في دقّة رواية بعضها الاخر؛ الأمر الذي يحرّف ما ذهب إليه النظام ويفسده (٣)، وهو يعتمد في ذلك على كتب النّظّام نفسه. ولعل هذه الأقوال المنسوبة للنظام تصلح مثلاً ساطعاً على الاتّهام بالكفر من غير تثبت، أو لمجرد اختلاف الأهواء.

وهكذا، كثرت دواعي الكفر والتّكفير وتعدّدت. وقد تطرفّ القرامطة خاصة أي تطرف، فشحطوا بالأمر بعيداً، وتجاوزوا كل من سبقهم؛ فبعد أن يذكر الملطي مقالاتهم العامة التي تُذكّر ببعض مقولات الصابئة المندنية، يقول في الإيمان والكفر عند طائفة منهم « وقوم منهم يقولون بتناسخ الروح، وزعموا أن كل ما ذكر الله عز وجل في كتابه من جنة، ونار، وحساب، وميزان، وعذاب، ونعيم فإنما هو في الحياة الدنيا فقط من الأبدان الصحيحة، والألوان الحسنة، والطعوم اللذيذ، والروائح الطيبة، والأشياء المبهجة التي تنعم فيها النفوس والعذاب هو الأمراض.

١- الفرق بين الفرق/ ٢٥٥
٢- المصدر نفسه/ ٣١٧
٣- انظر الانتصار/ ٣٣، ٥١، ٥٥، ٩٤، ٩٥، ١٥٩

والفقر، والآلام، والأوصاب وما تتأذّى به النفوس. وهذا عندهم الثواب والعقاب على الأعمال. وهم يقولون بالنّاسوت في اللاهوت على قول النصارى سواء، يزعمون أن الإنسان هو الروح فقط، وأن البدن هو مثل الثوب الذي هو لابسه فقط. ويزعمون أن كل ما يخرج من جوف واحد منهم من مخاط، ونخاع، ورجيع، وبول، ونطفة، ومذي ودم، وقيح، وصديد، وعرق، فهو طاهر نظيف حتى ربما أُخذ بعضهم من رجيع بعض فأكله لعلمه أنه طاهر نظيف. وزعموا أن من قال بهذا القول، واعتقد هذا المذهب فهو مؤمن، ونساؤهم مؤمنات محقنو الأموال. ومن خالفهم في قولهم، واعتقادهم فهو كافر مشرك حلال الدم والمال والسبي. ويسمي بعضهم بعضاً المؤمنين، والمؤمنات. وزعموا أن نساء بعضهم حلال لبعض، وكذلك أولادهم وأبدانهم مباحة من بعضهم لبعض لا تحظير بينهم ولا منع، فهذا عندهم محض الإيمان حتى لو طلب رجل منهم من امرأة نفسها، أو من رجل، أو من غلام فامتنع عليه فهو كافر عندهم، خارج من شريعتهم. وإذا أمكن من نفسه فهو مؤمن مواس فاضل. والمفعول به من الرجال والنساء أفضل عندهم من الفاعل حتى يقوم الواحد منهم من فوق المرأة التي لها زوج وليست بمحرم فيقول لها طوباك يامؤمنة، وهكذا يقولون للرجل والغلام إذا أمكن من نفسه، وكذلك أموالهم، وأملاكهم لا يحظرونها من بعض على بعض مباحة بينهم وهم في الحرب لا يدبرون حتى يقتلوا، ويقولون حياة بعد القتل والموت، إنا نُخلّص أرواحنا من قذر الأبدان وشهواتها ونلحق بالنور. وهم يرون قتل من خالفهم لا يتحاشون من قتل الناس، وليس عندهم في ذلك شيء يكرهونه»[1]. وليس هنا مجال تفصيل القول في الآثار العملية لهذه المبادئ وأمثالها عند القرامطة، ولكن تكفي بعض الإشارات المهمة عن طبيعة جماعاتهم، وثقافة جمهورهم، وبعض شنائعهم يقول ابن الجوزي في وصف الفئات التي استجابت لدعوة القرامطة «هم أصناف، فمنهم قوم ضعفت عقولهم وقلّت بصائرهم، وغلبت عليهم البلادة والبله، ولم يعرفوا شيئاً من العلوم، وأهل السواد والأكراد وجفاة الأعجام وسفهاء الأحداث ومن أتباعهم ملاحدة الثّنوية الذين اعتقدوا أن الشّرائع نواميس مؤلّفة، والمعجزات مخاريف مزخرفة، فإذا رأوا من يعطيهم شيئاً من أغراضهم مالوا إليه .. ومن أتباعهم طائفة انقطعت دولة أسلافهم بدولة الإسلام، كأبناء الأكاسرة والدهاقين وأولاد المجوس، فهؤلاء

١ التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع / ٢١ ٢٢

موتورون قد استكنّ الحقد صدورهم» [1]. ويذكر أنّ يحي بن زكرويه، وكان من أشهر دعاة قرامطة العراق، ادّعى لأنصاره أن ناقته مأمورة، وأنهم إذا اتبعوها في سيرها ظفروا، وزعم أنه إذا أشار بيده إلى جهة من التي بها محاربوه انهزموا» [2] ويقول النويري عن عيسى بن موسى «وأقام ببغداد.. يعمل كتباً يجمع فيها ما يأخذه من كتب يشتريها من الورّاقين... ورتّب كتباً ينسبها إلى عبدان الداعي، ليوهم أن عبدان كان أحد العلماء بكل فلسفة وغيرها، وأنه يعلم ما يكون قبل كونه » [3]. فإذا أضفنا إلى هذا كله أن جلّ القرامطة كانوا مسلّحين، وأن تجمعاتهم انتشرت في أماكن بعينها من العراق والشام والبحرين والجزيرة العربية وغيرها، أدركنا مدى الفزع الذي أدخلوه في قلوب الناس· وإلى ذلك يشير النويري بقوله « وبسط بعضهم أدهم بسفك الدماء، وقتل جماعة ممن أظهر خلافاً لهم، فخالفهم الناس، واستوحشوا من ظهور السّلاح بينهم، فأظهر موافقتهم كثير من مجاويرهم جزعاً منهم... ولم يبق أحد إلا خافهم، ولا يبقى أحد يخافونه لقوتهم وتملّكهم في البلاد» [4] ويصف المنصوري ما ارتكبوه في سلميّة بقوله س ثم سار الحسين[بن زكروية] إلى سلميّة فمنعه أهلها، فصالحهم وأعطاهم الأمان· ففتحوا له بابها، فبدأ بقتل من فيها من بني هاشم فقتلهم أجمعين.. ثم خرج منها وليس فيها عين تطرف» [5]. ولما رُدّ أبو طاهر بن سليمان، أمير قرامطة البحرين، عن بغداد سنة ٣١٦ هـ، وعاد إلى هجر، قال أبياتاً منها:

أغرّكُمُ مني رجوعي إلى هجـر ... فعمـا قليـل سـوف يأتيكـم الخـبر
فمـن مبلـغ أهـل العــراق رسالة ... بأني أنا الموهوب في البدو والحضر
سأضرب خيلي نحو مصر وبرقة ... إلى قيروان الـترك والـروم والخـزر
أكيلهم بالسـيف حتـى أبيـدهـم ... فلا أُبقي منهم نسل أنثى ولا ذكر [6]

ولقد أغار أبو طاهر هذا على مكة سنة ٣١٧هـ، فنهب هو وأصحابه الحجاج وقتلوهم في البيت

١- المنتظم ١٢/٢٩٧ - ٢٩٨، قرامطة العراق/ ٢٩
٢- استتار الإمام ٩٩، تاريخ الطبري ١٠/٩٥
٣- نهاية الأرب ٢٥/ ٢٩٦، وانظر قرامطة العراق ٢١٢ - ٢١٣
٤- تاريخ الطبري ١٠/٩٤ - ٩٥، قرامطة العراق /٢٩
٥- قرامطة العراق/٩٧/٩٨ نقلاً عن زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة للمنصوري
٦- الآثار الباقية/٢١٤

الحرام، وقلع باب البيت وقبة زمزم والحجر الأسود، وأخذ كسوة الكعبة ففرّقها بين أصحابه، ونهب دور أهل مكة، ثم عاد إلى الأحساء حاملاً معه الحجر الأسود [1].

وإلى جانب ردّة الفعل العملية على الباطنية - ومنهم القرامطة - التي تجلّت بقتالهم حتى تمت هزيمتهم، وُجدت ردّة فعل نظرية كان من أهم مظاهرها تأليف الكتب في الكشف عن بدعهم وضلالتهم؛ وممن ألّف في ذلك أبو القاسم البلخي (ت ٣١٩هـ)، والحسين بن موسى النّوبختي اللذين يذكر المسعودي أنهما من العلماء الذين شاهدهم والذين كتبوا في الرد على القرامطة ومن إليم من الباطنية [2]، وأبو عبد الله محمد بن مالك الحمّادي (ت حوالي ٤٧٠هـ)، وله كتاب «أسرار الباطنية وأخبار القرامطة»، وهو من الكتب المهمة جداً في بابه؛ لأن صاحبه تظاهر بقبول دعوة الحركة القرمطية في اليمن؛ فكتب عن بيّنة، وأبو حامد الغزالي(ت ٥٠٥هـ) في بعض كتبه، ومنها « فضائح الباطنية»، وغيرهم كثير [3].

ومن ناحية ثانية، فقد تنبّه نفر من التكلمين والمفكرين على خطورة إساءة تطبيق التكفير، وفظاعة آثار ذلك على المستويين؛ النظري والعملي. وكان لابد لهم - لكي يجنّبوا الناس ويلات فوضى التكفير، ويعيدوا الأمر إلى نصابه - من وضع مفهوم التكفير مبني على الجمع أو التوفيق بين مقتضيات الشرع وموجبات العقل. ويبدو أن أهم هؤلاء وأشهرهم حجّة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي المعروف بسعة علمه، وقوة حجّته، وإجادته التأليف في ضروب كثيرة من معارف عصره. وقد وصل إلينا كثير من كتب الغزالي، ولعل أهمها لغرضنا كتاب « فصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة» وكتاب « الاقتصاد في الاعتقاد».

ويبدوا أن الغزالي نفسه لم ينج من الاتّهام بالكفر؛ اية أنه يبدأ كتابه « فيصل التفرقة» بقوله « أما بعد، فإني رأيتك أيها الأخ المشفق، والصديق المتعصّب موغر الصدر، منقسم الفكر؛ لما قرع سمعك من طعن طائفة مِن الحسدة، وعلى بعض كتبنا المصنّفة في أسرار معاملات الدين، وزعمهم أن فيها ما يخالف الأصحاب المتقدّمين، والمشايخ المتكلّمين، وأنّ العدول عن مذهب الأشعري ولو

١- الكامل في التاريخ ٨/٢٠٧-٢٠٨
٢- انظر التنبيه والإشراف/٣٤٢-٣٤٣
٣- انظر القرامطة/٢٢٥ وما بعدها

قيد شبر كفر، ومباينته ولو في شيء نزر ضلال وخسر»[1]. ثم يمضي الغزالي لينصح هذا الأخ الصديق الذي يخاطبه أن يهوّن على نفسه، وأن يصبر على ما يقولون. وأن يستصغر من بالكفر أو الضلال لا يعرف[2] ثم ينتقل الغزالي من الخاص إلى العام. ومعروف أنه عاش في عصر كانت فيه الفتن الدينية والسياسية تعصف بأمن البلاد، وتكاد تؤدي بطمأنينة أهلها حين تعصّب كلٌّ لفرقته التي تعدّ نفسها الفرقة الوحيدة المؤمنة حقاً، وتُشكّكُ في صحة صدق إيمان غيرها من الفرق إن لم ترمها بالكفر. وفي ضوء فهمه العميق لهذا الواقع وما ينطوي عليه من تضارب الارر اء وتناقضها، يقول الغزالي ناصحاً « فأما أنت إن أردت أن تنتزع هذه الحسكة من صدرك، وصدر من هو في حالك... فخاطب نفسك وصاحبك، وطالبه بحدّ الكفر، فإن زعم أن حدّ الكفر ما يخالف مذهب الأشعري، أو مذهب المعتزلي، أو مذهب الحنبلي أو غيرهم، فاعلم أنه غرّ بليد قد قيّده التقليد ' فهو أعمى من العميان، فلا تضيع بإصلاحه الزمان. وناهيك حجّة في إفحامه مقابلة دعواه بدعوى خصومه، إذ لا يجد بين نفسه وبين سائر المقلّدين المخالفين له فرقاً وفصلاً.

ولعل صاحبه يميل من بين سائر المذاهب إلى الأشعري، ويزعم أن مخالفته في وارد وصادر كفر من الكفر الجلي ' فاسأله من أين ثبت له أن يكون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاّني ' إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى، وزعم أنه ليس هو وصفاً لله تعالى زائداً على الذات ولم صار الباقلاّني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاّني؟ ولم صار الحقّ وقفاً على أحدهما دون الثاني ' أكان ذلك لأجل السبق في الزمن؟ فقد سبق الأشعريَّ غيرهُ من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه! أم لأجل التّفاوت في الفضل والعلم فبأيّ ميزان ومكيال قدّر درجات الفضل حتى لاح أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلّده؟ فإن رخّص للباقلاّني في مخالفته. فلم التخصيص بهذه الرخصة؟ وإن زعم أن خلاف الباقلاّني يرجع إلى لفظ لا تحقيق وراءه، كما تعسّف بتكلّفه بعض المتعصبين زاعماً أنهما جميعاً متوافقات على دوام الوجود والخلاف في أن ذلك يرجع إلى الذات أو إلى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التّشديد، فما باله يشدّد القول على المعتزلي في نفيه الصفات وهو معترف بأن الله سبحانه وتعالى عالم محيط بجميع المعلومات،

١- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة / ٣١-٣٢
٢- المصدر نفسه / ٣٢

قادر على جميع الممكنات. وإنما يخالف الأشعري في أنه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة: فما الفرق بين الخلافين، وأي مطلب أجلّ وأخطر من صفات الحق سبحانه وتعالى في النظر في نفيها وإثباتها» فإن قال إنما أكفّر المعتزلي لأنه يزعم أن الذات الواحدة تصدر منها فائدة العلم والقدرة والحياة وهذه صفات مختلفة بالحدّ والحقيقة، والحقائق المختلفة تستحيل أن توصف بالاتحاد، أو تقوم مقام الذات الواحد' فماباله لا يستبعد من الأشعري قوله إن الكلام صفة زائدة قائمة بذات الله واستخبار. وهذه حقائق مختلفة وكيف لا وَحَدُّ الخبر ما يتطرق إليه التصديق والتكذيب، ولا يتطرق ذلك إلى الأمر والنهي' فكيف تكون حقيقة واحدة يتطرق إليها التصديق والتكذيب ولا يتطرق فيجتمع النفي والإثبات على شيء واحد؟ فإن تخبط في جواب هذا، أو عجز عن كشف الغطاء فيه، فاعلم أنه ليس من أهل النظر، ولو كان أهلاً له كان متتبعاً لا تابعاً، وإماماً لا مأموماً. فإن خاض المقلّ في المحاجّة فذلك منه فضول، والمشتغل به صار كضارب في حديد بارد، وطالب لصلاح الفاسد، وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر' ولعلّك إن أنصفت علمت أن من جعل الحقّ وقفاً على واحد من النّظار بعينه، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب. أما الكفر، فلأنه نزّله منزلة النبي المعصوم عن الزلل الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقته، ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته، وأما التناقض، فهو أن كل واحد من النظار يوجب النظر، وأن لا ترى في نظرك إلا ما رأيته حجّة: وأي فرق بين من يقول قلّدني في مذهبي، وبين من يقول قلّدني في مذهبي ودليلي جميعاً، وهل هذا التناقض»[1]. وإنما نقلنا هذا النص، على طوله لأنه صادر عن وعي عميق بحقيقة اختلاف المذاهب، وتباين الملل والنحل في التفكير، وبأثر سلطان التقليد في اعتقاد هذا الرأي أو ذاك' ولذا وُصف المقلّد الذي يكفر مقلّداً من مخالفيه لخلاف قريب لا يوجب التشديد بأنه غرّ بليد' فهو أعمى من العميان، لا يستطيع الإجابة عن بعض المسائل الخلافية الدقيقة التي يكفر فيها مخالفيه؛ لأنه مجرد تابع لا متتبع. ولذا، يدعو الغزالي إلى سلوك طرق الحجاج، أي طرق البراهين القاطعة والحجج الثابتة التي لا ريب فيها ولا شك. وفوق ذلك، يتنبه الغزالي على أصل مهم من أصول الداء، وهو الإفراط في التّعصب لرأي واحدٍ من المتكلمين أو النظار، فيرى ذلك أقرب إلى الكفر'

١- المصدر نفسه / ٢٩ وما بعدها

لأنه يساوي بين ذلك المتكلم والنبي المعصوم الذي لا يلزم الكفرُ إلا بمخالفته

ويتراءى واقع التطرف المشؤوم في التفكير أمام عيني الغزالي؛ فيقول في موضع اخر: « اعلم أن الذي ذكرناه مع ظهوره تحته غور، بل تحته الغور؛ لأن كل فرقة تكفر مخالفها، وتنسبه إلى تكذيب الرسول (ﷺ)؛ فالحنبلي يكفّر الأشعري زاعماً أنه كذّب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش والأشعري يكفره زاعماً أنه مشبّه، وكذّب الرسول في أنه ليس كمثله شيء. والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذّب الرسول في جواز رؤية الله تعالى، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له. والمعتزلي يكفّر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكفير للقدماء، وتكذيب للرسول في التوحيد. ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حدّ التكذيب والتصديق، وحقيتهما فيه؛ فيكتشف لك غلوّ هذه الفرق، وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً»[1].

وواضح أن الغزالي ينكر إدخال هذه المسائل وما تفرع عنها في حد الكفر وتعريفه؛ وهي من المسائل التي لعبت دوراً خطيراً في قضية التكفير كما مرّ بنا.

يقدّم الغزالي لتعريف الكفر بكلمات تبدو منها نزعته الإصلاحية الواضحة، ونزوعه إلى التحرّز الشديد في تطبيق مفهوم التكفير على المسلمين مع اختلاف فرقهم؛ وذلك قوله: « لعلّك أن تشتهي أن تعرف حدّ الكفر، بعد أن تتناقض عليك حدود أصناف المقلّدين. فاعلم أن شرح ذلك يطول، ومدركه غامض. ولكني أعطيك علامة صحيحة فتطردها وتعكسها؛ لتتخذها مطمح نظرك. وترعوي بسببها عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في أهل الإسلام، وإن اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين بقوله: لا إله إلا الله محمد رسول الله، صادقين بها غير متناقضين»[2]. ثم يمضي الغزالي ليعرّف الكفر، ويبيّن مسوّغه، وما يتمحّض عنه، أو يتبعه من أحكام؛ فيقول: «الكفر هو تكذيب الرسول (ﷺ) في شيء مما جاء به؛ فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهما الرسول (ﷺ). والبرهمي كافر بالطريق الأول، لأنه أنكر مع رسولنا سائر المرسلين. والدهري كافر بالطريق الأول؛ لأنه أنكر مع رسولنا المرسل سائر الرسل. وهذا، لأن الكفر حكم شرعي كالرّقّ والحرّيّة مثلاً؛ إذ معناه إباحة الدم، والحكم بالخلود في النار. ومدركه شرعي. فيدرك إما بنص،

١- المصدر نفسه / ٤٩

٢- المصدر نفسه / ٤٥

وإما بقياس من منصوص. وقد وردت النصوص في اليهود والنصارى، والتحق بهم بالطريق الأول : البرهان، والثنوية، والزنادقة، والدهرية. وكلهم مشركون، فإنهم مكذبون للرسول (ﷺ)، فكل كافر مكذِّب للرسول (ﷺ)، وكل مكذِّب فهو كافر، فهذه هي العلامة المطَّردة المنعكسة» [١].

ويؤكِّد بعض هذه الأقوال في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد»: إذ يبدأ الغزالي حديثه في بابه « في بيان من يجب تكفيره من الفِرَق» بقوله:« اعلم أن الفِرَق في هذا مبالغات وتعصّبات، فربما انتهى بعض الطوائف إلى تاكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزي إليها. فإذا أردت أن تعرف سبيل الحق، فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية، أعني أن الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً، فإنها تارة تكون معلومة بأدلّة سمعية، وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد، ولا محل لدليل العقل فيها البتّة، ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا إن هذا الشخص كافر والكشف عن معناه. وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الأخرة، وأنه في النار على التّأبيد، وعن حكمه في الدنيا، وأنه لا يجب القصاص بقتله، ولا يُمكّن من نكاح مسلمة، ولا عصمة لدمه وماله، إلى غير ذلك من الأحكام. وفيه أيضاً إخبار عن قول صادر منه وهو كذب، أو اعتقاده وهو جهل» [٢].

وهكذا، فالتّكفير عند الغزالي مسألة شرعية أساسها الوحي والتّنزيل وليس العقل. وإذا كان الشرع مطلق الحرية في هذه المسألة، فإن مجال عمل العقل فيها يكون معدوماً، أي أننا لا نستطيع تكفير شخص لمجرد أننا وصلنا إلى ذلك بأدلة العقل دون الشرع، ولذا يقول الغزالي: « ويجوز أن يُعرف بأدلة العقل كون القول كذباً [على الله]، وكون الاعتقاد جهلاً [بالله]، ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير أمر اخر... ويجوز عندنا أن يردّ الشّرع بأن الكذّاب أو الجاهل أو المكذّب مخلّد في الجنّة وغير مكترث بكفره، وأن ماله ودمه معصوم، ويجوز أن يردّ بالعكس أيضاً. نعم، ليس يجوز أن يُرَدّ الكذب صدق، وأن الجهل علم، وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة، بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لإبطال عصمته والحكم بأنه مخلّد في النار؟... فإذاً، معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً، وأما معرفة كونه كافراً أو مسلماً فليس إلا شرعياً» [٣]. ثم يتابع الغزالي ليضع قاعدة أو قانوناً للأحكام الشرعية، وهو أن

١- المصدر نفسه / ٤٥ وما بعدها.
٢- الاقتصاد في الاعتقاد / ٢٦٤ - ٢٦٥.
٣- المصدر نفسه / ٢٦٥ - ٢٦٦

«كل حكم شرعي يدّعيه مدّع فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماعأو نقل أو بقياس على أصل، وكذلك كون الشخص كافراً إما أن يُدْرَك بأصل، أو بقياس على ذلك الأصل» [١]

وبالنظر إلى مسألة التكفير، يقول الغزالي إن « الأصل المقطوع به أن كل من كذّب محمداً (ﷺ) فهو كافر· أي مخلّد في النار بعد الموت، ومستباح الدم والمال في الحياة إلى جملة الأحكام» [٢].

ويرى الغزالي أن التكذيب بهذا المعنى على مراتب ستة. فإننا نلحظ أن الغرالي لا يقطع إلا بتكفير أهل رتبتين من الرتب الأربع الباقية وهم الفلاسفة الذين يضعهم في الرتبة الثالثة، ويرى أنه « يجب القطع بتكفيرهم في ثلاث مسائل وهي إنكارهم لحشر الأجساد والتّعذيب بالنار، والتنعيم في الجنة بالحور العين والمأكول والمشروب والملبوس والأخرى قولهم إن الله لا يعلم الجرئيات وتفصيل الحوادث وإنما يعلم الكليّات، وإنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية، والثالثة قولهم إن العالم قديم وإن الله تعالى متقدم على العالم بالرّتبة مثل تقدّم العلّة على المعلول، وإلا فلم تر في الوجود إلا متساويين» [٣]. وكذلك يحكم الغزالي بتكفير أهل الرتبة الخامسة في لا وهم الدين تركوا التكذيب الصريح ولكنهم ينكرون أصلاً من أصول الشّرعيات المعلومة بالتّواتر من رسول الله (ﷺ)· كقولأحدهم «الصّلوات الخمس غير واجبة. فإذا قرئ عليه القرآن والأخبار قال لست أعلم صَدَر هذا من رسول الله، فلعلّه غلط وتحريف... فهذا ينبغي أن يُحكم بكفره، لأنه مكذّب ولكنه محترز عن التّصريح، وإلا فالمتواترات تشترك في دركها العوام والخواص» [٤].

ومن المهم ملاحظة حكم الغزالي على تكزيب أهل الرّتبة الرابعة· وهم المعتزلة والمشبّهة والفرق الإسلامية كلها سوى الفلاسفة. ويصفهم الغزالي بأنهم «الذين يصدّقون ولا يجوّزون الكذب لمصلحة وعير مصلحة، ولا يشتغلون بالتّعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل، ولكنهم مخطئون في التأويل» [٥]. وهو يرى أن أمر هؤلاء في محل الاجتهاد، ولكنه يرى أنه ينبغي الميل إلى الاحتراز من تكفيرهم ما وُجد إلى ذلك من سبيل.ويعلل الغزالي موقفه هذا بأن «استباحة الدّماء والأموال من المصلّين إلى القبلة المصرّحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف

١- المصدر نفسه / ٢٦٦
٢- المصدر نفسه / ٢٦٦ – ٢٦٧ .
٣- المصدر نفسه / ٢٦٨
٤- المصدر نفسه / ٢٧٠ ٢٧١
٥- المصدر نفسه / ٢٦٩

كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم' وقد قال صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّها) . وهؤلاء ليسو مكذبين أصلاً، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير، فلا بدّ من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً. فلا يُدفع ذلك إلا بقاطع. وهذا القدر كافٍ في التنبيه على إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان· فإن البرهان إما أصل أو قياس على أصل، والأصل هو التكذيب الصّريح، ومن ليس بمكذّب فليس في معنى الكذب أصلاً؛ فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشّهادة»[1].

ويلخّص الغزالي القصيّة كلها في بعض فصول كتابه «فيصل التّفرقة»· فبعد أن يعتذر عن عدم تفصيل القول في ما يُكفرُ به وما لا يُكفرُ به وما لا يُكفرُ به، يضع وصيّة وقانوناً. أما الوصيّة، فأن يكفّ المسلم لسانه عن أهل القبلة ما أمكنه ما داموا قائلين «لا إله إلا اللّه محمد رسول اللّه» غير مناقضين لها· فإن التفكير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه. وأما القانون، فهو أن تعلم أن النظريات قسمان قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة الإيمان باللّه وبرسوله وباليوم الآخر، وما عداه فروع. ولا تكفير في الفروع أصلاً إلا في مسألة واحدة وهي أن ينكر أصلاً دينياً عُلم من الرسول (ﷺ) بالتّواتر ويضرب الغزالي أمثلة على ما لا يوجب التكفير، ومنها أصل الإمامة؛ فيقول «واعلم أن الخطأ في أصل الإمامة وتعيُنها وشروطها وما يتعلّق بها لا يوجب شيء منه تكفيراً، فقد أنكر ابن كيسان أصل وجوب الإمامة ولا يلزم تكفيره. ولا يُلتفتُ إلى قوم يعظّمون أمر الإمامة، ويجعلون الإيمان بالإمام مقروناً بالإيمان باللّه وبرسوله (ﷺ)، ولا إلى خصومهم المكفّرين لهم بمجرد مذهبم في الإمامة، فكل ذلك إسراف· إذ ليس في واحد من القولين تكذيب للرسول (ﷺ) أصلاً»[2]. وواضح أن الغزالي يشير بهذا المثل إلى موقف الشيعة من الإمامة، وإلى موقف مخالفيهم. وقد رأينا أن مسألة الإمامة لعبت الدّور الأخطر في انقسام الأمة، ومن ثمّ في إثارة قضيّة التكفير. ويضرب الغزالي أمثلة أخرى مما لا يوجب التكفير لأنه من الفروع كإنكار خبر الأحاد، وإنكار كون الإجماع حجّة، ونفي

١- الاقتصاد في الاعتقاد / ٢٦٩ - ٢٧٠ .

٢- انظر فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة / ٨٥ وما بعدها.

المعتزلي الرؤية عن الله· وكلها من المسائل التي اختلفت فيها الفرق فكفّرت بعضها بعضاً. ويبدو واضحاً تنبّه الغزالي على ذلك في قوله· «من أشد الناس غُلُوّاً طائفة من المتكلّمين كفّروا عوامّ المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام بمعرفتهم، ولم يعرف العقائد الشرعيّة بأدلتهم التي حرّروها فهو كافر»[1] ويحمل الغزالي على هؤلاء في غير موضع من كتابه المذكور· ومن ذلك، مثلاً، قوله عنهم «فهؤلء ضيّقوا رحمة الله تعالى الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنّة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلّمين، ثم جعلوا ما تواتر من السّنّة ثانياً»[2]

يبدو من كل ما تقدّم من أقوال للغزالي أنه ينطلق من إحساس عميق بالآثار التي نجمت عن سوء تطبيق التّكفير في المجتمعات الإسلامية نتيجة لما أصاب المفهوم من انحراف باعد بينه وبين أصل ما وضع له· فلم يكن الغزالي يُنظّر لهذه المسألة من أجل التنظير، ولكنه كان يحاول أن يضع حلاً ناجعاً يعيد الأمر إلى نصابه· أي أنه كان يبغي تحقيق هدف عملي عن طريق وضع بيّنة، أو العلامة المطّردة المنعكسة على حد تسميته· أي القاعدة التي يُحتكم إليها في التكفير، وهي تختصر في التكذيب الصريح· فكل كافر مكذّب للرسول (ﷺ)، وكل مكذّب للرسول (ﷺ) كافر وبذا، لا يكون التكفير إلا في الأصول. أما الفروع التي لا تتواتر عن الرسول (ﷺ)، فلا تكفير فيها وهكذا، يكون الغزالي قد وضع حداً لفوضى التّكفير حين ضيّق حدوده، وأعاد القول الفصل فيه إلى الشّرع لا إلى العقل. ولذا، لا نعجب حين نراه يحمل على المتكلمين، ويرد عليهم، في بعض كتبه، بشكل مباشر أو غير مباشر حين يتناول كثيراً من المسائل التي أثاروها، واختلفوا فيها. ومعروف أن كثيراً من المتكلّمين عمدوا إلي تأويل بعض الايات القرانية لتتفق ومقالاتهم، فمنهم من اشتطّ في ذلك، ومنهم من اقتصد. وقد كان التأويل والاختلاف فيه مما وسّع من نطاق التّكفير. وقد مرّت بنا إشارة للغزالي إلى أن الفرق الإسلامية كلها تشتغل بالتأويل، وأنه لم يثبت له أن الخطأ في التأويل موجب للتّكفير. ويكفي أن نشير هنا إلى أن الغزالي يتحدث عن هذه المسألة على مستويين خاص وعام. وأعني بالمستوى الخاص حديثه عن التّأويل عند فرقة أو فرق بعينها، ومن ذلك الباب الخامس من كتاب «فضائح الباطنية» الذي

١- المصدر نفسه / ٩٧
٢- المصدر نفسه / ٩٧

خصّصه ليبيّن فساد تأويلات الباطنية للظواهر الجليّة، واستدلالاتهم بالأمور العددية. أما المستوى العام، وهو الذي تعنينا بعض مسائله هنا، فيتمثّل في محاولة الغزالي بيان موقفه من التأويل من حيث جوازه ومواضعه وشروطه وحدوده. وهو قد تناول ذلك، بشيء من التفصيل، في كتابيه «قواعد العقائد» و«فيصل التفرقة بين الإسلام والزّندقة».

يرى الغزالي أنه «لا يلزم كفر المؤوّلين ما داموا يلازمون قانون التّأويل... وكيف يلزم الكفر بالتّأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا هو مضطر إليه»[1]. ويضرب الغزالي المثل بالإمام أحمد بن حنبل، الذي غلا في سدّ باب التّأويل. فيقول إنه سمع الثّقاة من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إن أحمد بن حنبل، رحمة الله تعالى عليه، قد صرّح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط»[2]. ويلحظ الغزالي أن تأويل ابن حنبل للحديث النبوي الشريف: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، هو أبعد درجات التأويلات الخمس التي أجازها: ولذا يقول معلّقاً على تأويل ابن حنبل: «وهذا الوجود هو الذ سمّيناه الوجود الشّبهي، وهو أبعد وجوه التّأويل، فانظر كيف اضطر إليه أبعد الناس عن التّأويل»[3] ويرى الغزالي أن أحمد بن حنبل، رضي الله عنه، إنما اقتصر على تأويل ثلاثة أحاديث «لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر: لأنه لم يكن ممعناً في النظر العقلي»[4]. كما يرى أن ابن حنبل «مَنَع من التأويل حسماً للباب، ورعاية لصلاح الخلق: فإنه إذا فُتح الباب اتّسع الخرق، وخرج الأمر عن الضبط، وجاوز حدّ الاقتصاد: إذ حدّ ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط. فلا بأس بهذا الزّجر»[5].

وقانون جواز التّأويل عند الغزالي هو أن يقوم البرهان على استحالة التفسير الظاهر، وألا يكون في التأويل تكذيب[6]. ومن يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع، فلا ينبغي أن يبادر إلى كفره في كل مقام، بل يُنظر فيه، فإن كان تأويله في أمر لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها، فلا نُكَفِّره[7]. «وأما ما يتعلق بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغيّر الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسّيّة في الآخرة بظنون

---

١- المصدر نفسه / ٦٣ .
٢- المصدر نفسه / ٦٤ ، قواعد العقائد / ١٣٥ .
٣- المصدر نفسه / ٦٥ - ٦٦ .
٤- المصدر نفسه / ٦٦ .
٥- قواعد العقائد / ١٣٦
٦- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة / ٦٩
٧- المصدر نفسه / ٧٥

وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع. فيجب تكفيره قطعياً إذ لا لربهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد. وذكْرُ ذلك عظيم الضرَر في الدين. فيجب تكفير كل من تعلّق به، وهو مذهب أكثر الفلاسفة. وكذلك يجب تكفير من قال منهم إن اللّه تعالى لا يعلم إلا نفسه. أو لا يعلم إلا الكلّيَات، فأما الأمور الجزئية المتعلّقة بالأشخاص فلا يعلمها؛ لأن ذلك تكذيب للرسول (ﷺ) قطعاً ...»[1]. وفي موضع آخر، يؤكّد الغزالي هذا الذي ذهب إليه؛ فيقول «وأما الأصول الثلاثة (الإيمان باللّه وبرسوله وباليوم الاخر)، وكل ما لم يحتمل التّأويل في نفسه، وتواتر نقله، ولم يُتصوّر أن يقوم برهان على خلافه، فمخالفته تكذيب محض، ومثاله ما ذكرناه من حشر الأجشاد والجنة والنار وإحاطة علم اللّه سبحانه وتعالى بتفاصيل الأمور»[2].

أما ما يتطرق إليه احتمال التّأويل ولو بالمجاز البعيد، فإن كان تغيير ظاهره ببرهان قاطع وجب القول به. ولكن، إن كان في إظهار ذلك ضرر على العوام لقصور فهمهم، فإظهاره بدعة. وإن لم يكن البرهان قطعياً لكن يفيد ظناً غالباً، وكان مع ذلك لا يُعلم ضرره في الدين كنفي المعتزلي الرّوية عن اللّه سبحانه وتعالى، فهذه بدعة وليس بكفر وزما ما يطهر له ضرر، فيقع في محل الاجتهاد والنظر؛ فيحتمل أن يكفر، ويحتمل أن لا يكفر ويضرب الغزالي مثلاً بما يزعمه بعص من يدّعي التصوّف أنه قد بلغ حالة بينه وبين اللّه، سبحانه وتعالى، أسقطت عنه الصلاة، وحلّ له شرب الخمر، والمعاصي، وأكل مال السّلطان... فيقول «وقتل مثل هذا أفضل من قتل مئة كافر؛ إذ ضرره في الدين أعظم، وينفتح به باب الإباحة لا ينسد»[3].

وينبّه الغزالي على صعوبة معرفة ما يقبل التّأويل، وما لا يقبله. ويرى أنه لا يستقل به إلا الحاذق الماهر في علم اللغة، العارف بأصولها، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوّزاتها ومنهاجها في ضروب الأمثال؛ ولذا ينبه الغزالي على قاعدة أخرى؛ وهي أن المخالف قد يخالف نصاً متواتراً، ويزعم أنه مؤوّل، ولكن ذكر تأويله لا انقداح له أصلاً في اللسان، لا على بعد ولا على قرب. ويعُدُّ ذلك كفراً، وصاحبه مكذّباً وإن كان يزعم أنه مؤوّل. ويضرب مثلاً على ذلك ما راه في كلام بعض الباطنيّة «أن اللّه تعالى واحد بمعنى أنه يعطي الوحدة ويخلقها. وهذا

١- المصدر نفسه / ٨٠ - ٨١ .
٢- المصدر نفسه / ٨٨
٣- المصدر نفسه / ٨٨ - ٨٩

كفر صريح؛ لأن حمل الواحدة على إيجاد الوحدة ليس من التّأويل في شيء، ولا تحتمله لغة العرب أصلاً، ولو كان خالق الوحدة يسمّى خالقاً واحداً لخلقه الوحدة، لسميّ ثلاثاً وأربعاً لأنه خلق الأعداد أيضاً؛ فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عُبّر عنها بالتأويلات»[1].

وهكذا، تتفق مقالة الغزالي في التّكفير ومقالته في التّأويل المؤدي إلى الكفر من حيث ردّهما إلى التكذيب بالدرجة الأولى، ومن حيث تعلّقهما بالأصول دون الفروع. وإذا كنا قد رأينا نزعة إصلاحية في تناول الغزالي للتكفير، فإننا نرى ذلك أيضاً في معرض حديثه عن التأويل؛ فأحمد بن حنبل مَنَعَ من التأويل رعايةً لصلاح الخلق، والنص الذي يحتمل التّأويل إن كان تغيير ظاهره ببرهان قاطع، وكان في إظهار ذلك ضرر على العوام، فإظهاره بدعة.

ومهما يكن، فقد وجدت آراء الغزالي أو بعضها صدي عند بعض من جاء بعده ومنهم تقي الدين السّبكي (ت٧٥٦هـ)، وسعد الدين التّفتازاني[2] (ت ٧٩١هـ)، وأبو المواهب الشّعراني (ت ٩٧٣هـ) الذي عقد في كتابه «اليواقيت والجواهر» مبحثاً هو المبحث الثامن والخمسون «في بيان عدم تكفير أحد من أهل القبلة بذنبه أو ببدعته، وبيان زن ما ورد في تكفيرهم منسوخ أو مؤول أو تغليظ وتشديد». ومادة هذا المبحث، التي ينقل الشعراني أكثرها عن القزويني والسّبكي، هي، في مجملها، ترديد لأكثر آراء الغزالي التي عرضنا لها، وأكتفي، هنا، بإيراد أمثلة قليلة خشية الإطالة والتكرار. «قال القزويني... فلا ينبغي لمتدين أن يكفّر أحداً من الفرق الخارجة عن طريق الاستقامة ما داموا مسلمين يتدينون بأحكام أهل الإسلام... والإيمان هو التصديق بالرسول وبما جاء به، والكفر هو التكذيب لأنه مخالفة نص مفقطوع به أو مخالفة الإجماع وفيهما جميعاً تكذيب الرسول، ثم إن التكذيب ينقسم إلى أربعة أقسام: الأول تكذيب اليهود والنصارى وذلك كفر لا شك فيه. والثاني تكذيب المنكرين لأصل النبوة وتكفيرهم يكون علي الطريق الزولى... ومن أهل هذا القسم الدهرية... القسم الثالث قوم صدقوا الرسول ولكن اعتقدوا أن جميع ما أخبر به الرسل من الشرائع ومنكر ونكير والحشر والنشر ونحو ذلك إنما هو علي طريق المصالح للخلق وهم الفلاسفة؛ وكفرهم من حيث تجويزهم الكذب على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام... القسم

١- المصدر نفسه / ٩٠٢

٢- انظر شرح العقائد النسفية / ٩٧، ١١٨، ١٢٦

الرابع قوم صدّقوا الرسول في قوله ولكنهم أخطأوا في التأويل على كونهم من أهل القبلة كالمعتزلة... فمن سماهم كفرة فقد ظلم وتعدّي، وإنما يقال فيهم فسقة ضالة مبتدعة مخطئة.... وقد رأيت سؤالاً بخط الشيخ شهاب الدين الأذرعي، صاحب القوت، قدّمه إلى شيخ الإسلام تقي الدين السّبكي، رحمه اللّه، وصورته ما يقول سيدنا ومولانا شيخ الإسلام في تفكير أهل الأهواء والبدع؟ فكتب إليه: اعلم يا أخي، وفقني اللّه وإياك، أن الإقدام على تكفير المؤمنين عسر جداً. ولكن من في قلبه إيمان يستعظم القول بتكفير أهل الأهواء والبدع مع قولهم لا إله إلا اللّه محمد رسول الله؛ فإن التكفير أمر هائل عظيم الخطر، ومن كفّر إنساناً فكأنه أخبر عن ذلك الإنسان بزن عاقبته في الاخرة العقوبة الدائمة زبد الابدين وأنه في الدنيا مباع الدم والمال... ولا تجري عليه أحكام أهل الإسلام في حياته ولا بعد مماته. والخطأ في قتل مسلم أرجح في الإثم من ترك قتل ألف كافر. ثم إن تلك المسائل التي يحكم فيها بالتكفير لهؤلاء المبتدعة في غاية الدّقة والغموض ويحتاج من يحيط بالحق فيها إلى الاستقصاء في معرفة الخطأ بسائر صنوف وجوهه، وإلى الإطلاع على حقائق التأويل وشرائه في الأماكن، ومعرفة الألفاظ المحتملة للتأويل وغير المحتملة، وذلك يستعدي معرفة جميع طرق أهل اللسان من سائر قبائل العرب... ومعرفة دقائق الأمور في علم التوحيد إلى غير ذلك مما هو متعذر جداً على غالب العلماء فضلاً عن غيرهم...»[1].

## المصادر والمراجع


. الأثار الباقية من القرون الخالية، للبيروني، تحقيق ادوارد سخاو، ليبزج ١٩٢٣.

. استتار الإمام، لزحمد بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق ايفانو، مجلة كلية الأداب بجامعة القاهرة، المجلد الرابع، ١٩٣٦

. الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، قدم له وعلق عليه علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت ١٩٩٣م

. الانتصار، لأبي الحسين الخياط، تحقيق نيبرج، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٥

. تاريخ الرسل والملوك، للطبري، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣

. التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القران، لعودة أبي عودة، مكتبة المنار، الزرقاء ١٩٨٥.

. تلبيس إبليس، لابن الجوزي، تحقيق ادم أبي سنينه، دار الفكر، عمان

. الشبيه والإشراف، للمسعودي، تحقيق عبدالله إسماعيل الصاوي، ١٩٣٨

التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع لأبي الحسين الملطي قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري، نشر مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة المعارف ببيروت، ١٩٦٨

. الخطط، للمقريزي، مطبعة النيل بمصر، ١٣٢٦هـ

. الخوارج في العصر الأموي، لنايف معروف، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١


---

١- اليواقيت والجواهر ٢/١٣٣ ومابعدها

. ديوان الطفيل الغنوي، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٦٨.
. ديوان عامر بن الطفيل، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت ١٩٧٩.
. سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، لابن نباته، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٦٤.
. شذرات الذهب، لابن العماد، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت.
. شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق إحسان عباس، الكويت ١٩٦٢.
. شرح العقائد النّسفية، لسعد الدين التفتازاني، دار إحياء الكتب العربية بمصر.
. شرح المواقف، للإيجي، دار الطباعة العامرة.
. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، المجلد الأول، تحقيق حسن تميم، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٣ والمجلد الثامن تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٧.
. صبح الأعشى، للقلقشندي، نسخة مصوّرة عن الطبعة الأميرية، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي مصر
. صحيح البخاري، شرح الكرماني، المطبعة البهية المصرية، ١٩٣٨
. صحيح مسلم، طبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٥.
. ضحى الإسلام، لأحمد أمين، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت.
. الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، الطبعة الرابعة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٤.
. الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٥.
. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لأبي حامد الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، بيروت ١٩٨٦
. القرامطة، لطه الولي، دار العلم للملايين، ١٩٨١.
. قرامطة العراق، لمحمد عبد الفتاح إسماعيل، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.
. قواعد العقائد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق موسى محمد علي، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٥.
. الكامل في التاريخ، لابن الأثير، دار صادر، بيروت ١٩٦٥.
. الكامل في اللغة والأدب، للمبرد، تحقيق محمد أحمد الدّالي، مؤسسة، بيروت ١٩٨٦.
. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت.
. مسائل الإمامة، للناشئ الأكبر، تحقيق يوسف فان اس، بيروت ١٩٧١.
. المسند، لأحمد بن حنبل، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، دار الفكر للطباعة والنشر.
. المعتزلة، لزهدي جار الله، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٤
. المعتزلة بين الفكر والعمل، لعلي الشابي وأبي لبابة حسين وعبدالمجيد النجار، الشركة التونسية للتوزيع تونس ١٩٧٩
. المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
. مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩
. مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٩.
. الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
. مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي، الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٧.
. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢
. ميزان الاعتدال، للذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٦٣
. نهاية الأرب، للنويري، الجزء الخامس والعشرون، تحقيق محمد جابر عبدالعال الحيني، القاهرة ١٩٨٤
. نهاية الإقدام، للشهرستاني، تحقيق الفرد جيوم.
. نور القبس المختصر من المقتبس للمرزباني، اختصار أبي المحاسن يوسف اليغموري، تحقيق رودلف زلهيم، نشر دار فرانس شتاينر، فيسبادن ١٩٦٤
. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، للشّعراني، مكتبة الحلبي، القاهرة ١٩٥٩.

# البلاغة والنقد بين الاتصال والانفصال

أ . د : مازن المبارك

رئيس قسم اللغة العربية بكلية الدراسات الإسلامية والعربية

ليست حال البلاغة اليوم بأحسن من حال النحو، وإذا كنا لا نسمع الشكوى من دراسة البلاغة عالية كالشكوى من النحو فلأن المتعلّمين في حاجة إلى قليل من النحو. إن في المدارس والجامعات، وإن في قليل من ساحات العمل كالكتابة والتحرير في الصحف والمجلاّت، وأما البلاغة فلا يشكون منها إهمالاً لها وشعوراً بعدم الحاجة إليها!.

إننا نعلّل فنون البلاغة في مدارسنا تعليماً لا يسمن ولا يغني من جوع، تعليماً لا يصقل الذوق، ولا يعلّم النقد، ولا يساعد على إدراك مواطن الجمال، ولا يحقق شيئاً من أغراض البلاغة...

إن معظم دروس البلاغة في مدارسنا قائم على تعريف الفن البلاغي وتقديم أمثلة له، ويحفظ الطلاب تلك التعريفات، وغالباً ما يحفظون معها أمثلتها، ثم ينجحون في البلاغة دون أن تصقل لهم ملكة، أو تنمي فيهم ذوقاً، أو تجعلهم يدركون فيها شيئاً من الجمال.

أما علم البديع فهو في مدارسنا علم تحسين الكلام وتزيينه، ويضم بعض المحسنات المعنوية واللفظية... وينتهي الأمر بإدراكهم أن هذه المحسنّات ضرب من البلاغة، فإذا وصلوا في مرحلة دراسية أخرى إلى دراسة العصور الأدبية كان بعض ما تعلّموه من سجع وجناس وطباق ألاعيب لفظية وأنها أبرز خصائص «أدب الانحطاط» !!

وإذا حلّل لهم النص الأدبي أو درس دراسة أدبية قطّعت أوصاله، وكان منتهى ما يصبون إليه أن يستخرجوا ما في النص من تشبيهات أو استعارات، وكأنها هي الغاية، وأما ما وراءها من أحكام تتصل بالجودة أو الرداءة، والإجادة أو الإخفاق، وما وراءها من معان أوضحتها أو جسّدتها، وما وراءها من جمال، وما تخلّفه في نفس المتلقي من أثر... فنصيبه الإهمال...

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن هذا الذي نهمله هو الذي يربط البلاغة بالنقد، ويجعلها فاعلة فيه، قادرة على المشاركة في الحكم على النصّ الأدبي. ولا بدّ من الإشارة أيضاً إلى أن الذي لا يعرف أسرار الفنون البلاغية ولا يتجاوز علمه معرفة التعريفات والأمثلة، لا يستطيع أن يتذوق النصّ الأدبي، وإذا لم يتذوق هو في نفسه فكيف يجعل غيره يتذوّق؟ وكيف ينمّي حاسّة التذوّق الأدبي والجمالي عند طلابه[1]؟!.

إن قيمة المحسنات البديعية ليست في ذاتها، ولكن فيما تلفت النظر إليه مما وراءها؛ لأنها وسيلة لجمال التعبير عن المعنى، إنها كالألوان المختلفة التي تزين بها المرأة وجهها، لا قيمة لها لولا الوجه الذي ضمّها أو حملها أو تزين بها، وقد يكون الوجه جميلاً قبلها، ولكنها زادته جمالاً، وشدّت الأنظار إليه بما تملك من أساليب التحسين والتجميل والتزيين، وهي قد تنجح فيتألق بها الوجه ويشرق، وقد تخفق فتسيء إلى الوجه وإلى صورته.

ولكن الوجه - على كل حال - يبقى وجهاً، ويبقى هو الأصل، وهو المقصود عرضه أو إبرازه، وهي أدوات ووسائل معينة على ذلك، والحكم السليم لا يجوز أن يقف عندها من حيث هي هي، ولكن من حيث نجاحها أو إخفاقها في تحقيق ما جلبت من أجله. إن قيمة الوجه ليست في قيمة ما يحمل من ألوان وخطوط ولكن قيمته فيه نفسه، وما كل ما يوضع عليه إلا وسيلة لإبراز حسنه وجماله. ولا قيمة لما يوضع عليه إلا بمقدار ما يحقق هذا الغرض.. وكذلك المحسنات البديعية إنما تستمد قيمتها مما تضفيه من جمال وزينة على الكلام الذي تبقى قيمته له بقدر ما يأتي مطابقاً للظروف التي يقال فيها، وللدلالات التي يتضمنها ويرمي إليها ويوحي بها[2].

ولعل عدم الالتفات إلى أثر الصورة البيانية، والاكتفاء باستخراجها وتسميتها، وعدم وضع علم البديع في موضعه الصحيح، كان سبباً في إبعاد البلاغة عن النقد الذي لم يعد يعنى بما وقف عنده الدرس البلاغي.

وقل مثل ذلك عن تدريس البلاغة في معظم الجامعات، حيث أصبحت فنون البلاغة موزعة بين درس نظري جاف، وكتب محشوة بحدود وتعريفات، وأقسام وتفريعات، وشواهد مكررة

١ فصلت الحديث عن ذلك في بحث «البلاغة وتذوق النص الأدبي» مجلة كلية الدراسات الإسلامية بدبي، العدد العاشر سنة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م
٢- انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من العدد ١٠ من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

معادة. وقد خلت أكثر كتب البلاغة المقررة في الجامعات من النصوص الأدبية التي لا يظهر جمال البلاغة إلا وهي متألقة فيها.

وهي، قبل ذلك كله وبعد ذلك كله، مختفية في حياتنه الثقافية عامة والأدبية خاصة؛ فكثيرون من (أدباء) اليوم لهم بلاغة غير بلاغتنا التي نعلّمها في مدارسنا ونتحدث عنها في جامعاتنا. وكثيرون من نقّاد الأدب اليوم لهم نقدهم ومقاييسهم، ولولا بعض ما يقولونه عن الصورة الأدبية أو الفنّية لم يكن لأكثر ما يقولونه صلة بالبلاغة التي نعلّمها ونتحدث عنها[1].

ومع ذلك فقد ألحقت البلاغة في بعض الأقسام الأدبية في الجامعات بالنقد الأدبي، وحذف اسمها من بين العلوم والمقرّرات الدراسية. وليت ذلك كان حقيقة على ما ينبعي أن تكون عليه، إذاً لانتعشت وعادت إليها الحياة، ولكنها ألحقت بنقد غير النقد الذي تعرفه، وغير النقد الذي رفدها ورعاها، لقد ألحقت بنقد هو أيضاً نقد في حاجة إلى روح عربي، وعقل عربي، ولسان عربي. إنه نقد يئن تحت وطأة نظريات المحاكاة، والأجناس الشعرية، والمدارس الأدبية، والالترام، والفن للفن، والأهداف الإنسانية، والحديث عن موت المأساة، ونشأة الدراما... وأشياء أخرى كثيرة.

ونحن لا ننكر أن هذا النقد الحديث يصلح لذلك الأدب الحديث، لأننا تأثرنا في كليهما بالغرب، ولكننا نسأل عن السبب في توقف مسيرة النقد الذي كان مواكباً لمسيرة الأدب العربي، وكانت مقاييسه مستقاة من ذلك الأدب نفسه، وكانت البلاغة وفنونها مقباساً من مقاييسه.

وإذا كانت اللغة هي المادّة التي يصاغ بها الأدب ولا يستطيع الاستغناء عنها، ولا الخروج من إطارها، إذ بها يعبّر، وبها يغنّي، وبها يتخيّل ويحلّق... إنها أداته الوحيدة التي لولاها لما كلن، فإن البلاغة بمعنى من معانيها هي صنو اللغة، فكما أن اللغة هي وسيلة التعبير والإفهام، فكذلك البلاغة هي بلوغ المعنى ذهن السامع أو المتلقّي في أحسن صورة من التعبير.

لذلك قال الجاحظ ملمحاً إلى هذا المعنى « لا يكون الكلام بمستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»[1]. فجمع اللفظ والمعنى في قرن، وجعلهما قرينين في أداء المعنى وبلوغ غايتها من الإفهام.

١- البيان والتبيين ١/١١٥

وحين نقل الجاحظ كلمة العتّابي التي يقول فيها حين سئل ما البلاغة؟ «كل من أفهمك حاجته فهو بليغ»[1] خشي أن يفهمها متسرّع على غير وجهها فشرحها بقوله «والعتّابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أن كل مَن أفهمنا من معاشر البلديين والمولّدين قصده ومعناه بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقه، أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان، بعد أن نكون قد فهمنا عنه. ونحن قد فهمنا معنى كلام النبطي . وفهمنا قول الشيخ الفارسي وفهمنا قول الخراساني... فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنة، والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، ووالملحون والمعرب، كلّه سواء، وكلّه بياناً وكيف يكون ذلك كله بياناً، ولولا مخالطة السامع للعجم، وسماعه للفاسد من الكلام لما عرفه، ونحن لم نفهم عنه إلاّ للنقص الذي فينا. وأهل هذه اللغة وأرباب هذا البيان لا يستدلّون على معاني هؤلاء بكلامهم، كما يعرفون رطانة الرومي والصقلبي، وإن كان هذا الاسم يستحقونه بأنّا نفهم عنهم كثيراً من حوانجهم، فنحن قد نفهم بحمحمة الفرس كثيراً من حاجاته، ونفهم بصغاء السنّور كثيراً من إرادته، وكذلك الكلب والحمار والصبيّ الرضيع وإنما عنى العتّابي إفهامَك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»[2].

ولقد كانت البلاغة، التي هي الإبلاغ، أو بلوغ المعنى ذهن المتلقّي، مرادفة للفصاحة التي هي الإفصاح أي البيان، على نحو ما ذكر الجوهري المتوفى سنة ٣٩٣هـ في صحاحه، وعلى نحو ما ذكر معاصره أبو هلال العسكري (٣٩٥ هـ) حين قال الفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلف أصلاهما، لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له.[3] فأن تتكلّم ـ عند العرب ـ يعني أن تُفهم، يعني أن تبلغ بفكرك إلى ذهن المخاطب، ومن هذا البلاغ والإبلاغ اشتقت (البلاغة)، يعني أن تفصح عمّا في نفسك، ومن هذا الإفصاح اشتقت الفصاحة وقديماً قال ابن المقفع« لا خير في كلام لا يدلّ على معناك، ولا يشير إلى مغزاك»[4].

ولقد عرف العرب في الجاهلية وصدر الإسلام هذه البلاغة، وأدركوها معرفة الفطرة وإدراك الحسّ، ووقفوا على مواطن الجمال في كل قول بليغ، شعراً كان أو نثراً . وما مواطن الجمال

١- البيان والتبيين ١/١١٣.
٢- البيان والتبيين ١/١٦١ – ١٦٣
٣- كتاب الصناعتين ، ١٦.
٤- البيان والتبيين ١ ١١٦

عندهم إلا تلك التي عرفت فيما بعد بأسرار البلاغة.

وكان الشعراء الكبار في الجاهلية هم الذين يقومون بمهمة الناقد والبلاغي على نحو ما عرفنا من أحكام النابغة وقضائه بين الشعراء وما عرفنا من حكم عبدة بن الطبيب الذي حكم لشعراء بني تميم بقوله لو أن قوماً طاروا من جودة الشعر لطرتم. وكقوله عن شعره إنه كالسّقاء الوكيع (أي المتين)، وعن شعر الزبرقان بأنه شعر امتزج طيبّه بخبيثه. وما عرفنا من حكم لبيد وتفضيله امرأ القيس وطرفة على سائر الشعراء. واستمرّ قيام الشعراء الكبار بدور النقّاد، وسمعنا أحكاماً نقدية وبلاغية كثيرة تصدر عن جرير والفرزدق والأخطل وأمثالهم، بل لقد كان عندهم في النقد والبلاغة ذوق عام يجمع بينهم، عبّرت عنه أقوال الرواة ومؤرخي الأدب، وقد رووا أن حمّاداً الراوية قال إن العرب تعرض أشعارها على قريش فيقبلون ما تقبله ويردّون ما تردّه. وكأن لقريش كلّها رأياً واحداً أو ذوقاً تصدر عنه، ولقد ذكر حماد أيضاً أنه لم يدرك أحداً من أهل العلم من قريش يفضل على زهير أحداً من الناس في الشعر وكان يقول إن قريشاً قد اتفقت على تفضيل زهير والنابغة [1]. لقد فاضلوا بين القصائد والأبيات وحفظوا ما استجادوه من الكلام، وأطلقوا أحكاماً على ما سمعوه، وخصّوا كل قصيدة باسم وكل كلام بحكم، فهذا ساقط سوقيّ، وهذا متوعّر، وذاك وحشيّ... وهذا كلام له حلاوة وعليه طلاوة، ويعلو ولا يُعلى عليه.. وسمّوا قصائدهم بالمعلّقات أو المسمّطات، أو السّموط كما قال صاحب جمهرة أشعار العرب، والمذهّبات، والحوليّات، والمقلدات والمنقّحات والمحكمات، وهذه البتّارة [2]، وتلك اليتيمة [3]، وهذه سمط الدهر [4].

ولم تكن أحكامهم صادرة عن علم نظري حفظوه، بل كانت صادرة عمّا استقرّ في نفوسهم ووعته ضمائرهم من فطرة سليمة وسليقة قامت عندهم مقام العلم المكتسب.

ولعل كون ذلك صادراً عندهم عن الفطرِ والسلائق هو الذي جعلهم يطمئنون إلى الحكم الأدبي

---

١- شرح شعر زهير بن أبي سلمى لثعلب ٢٣٩

٢- هي لاميّة حسّان:
والتي منها.

أسألت رسم الدار أم لم تسأل … بين الجوابي فالبضيع فحومل
لله در عصابة نادمتهم … يوماً بجلق في الزمان الأول

٣- هي عينية سويد بن أبي كاهل:

بسطت رابعة الحبل لنا … فوصلنا الحبل منها ما اتسع

٤- هي قصيدة علقمة بن عبدة:

هل ما علمت وما استودعت مكتوم … أم حبلها إذ نأتك اليوم مصروم

أو النقدي فلا يمارون ولا يكابرون، وآية ذلك موقفهم من القرآن الكريم الذي تحدّاهم بأن يأتوا بسورة من مثله أو بعشر سور مثله مفتريات. وظل التحدّي يقرع أسماعهم صباح مساء، وهم أهل الحميّة والإباء، فما مارى أحد منهم ولا كابر، وظلّت أعناقهم له خاضعين.

ووجّه التحدّي نحو البحث في دراسة اللغة التي كانت أداة الإعجاز ومظهره، فظهرت مؤلفات في «مجاز القرآن» و « معاني القرآن» و « نظم القرآن» ثم اتجه البحث أكثر فأكثر إلى « أسرار البلاغة» و « دلائل الإعجاز».

واتّصل البحث البلاغي بالأدب واللغة و تناوله أمثال المبرّد والجاحظ اللذين أفرداه بالبحث وبثّاه في كتبهما الأدبية واللغوية...

ثم بدأ البحث البلاغي يطل مستقلاً بنفسه على يد الخليفة العباسي الشاعر عبدا للّه بن المعتز صاحب كتاب « البديع».

ولم يلبث بعد ذلك أن أصبح سلاحاً في أيدي الذين يوازنون بين البحتري وأبي تمام، أو يتوسّطون بين المتنبي وخصومه، فإذا هو في الساحة النقدية عنصر من عناصرها ومقياس من مقاييسها.. وبذلك كا نت البلاغة جزءاً من النقد الأدبي القديم لا تنفك عنه، ومحوراً في الحياة الأدبية ومعاركها. بل لقد كان للبلاغة فضل على النقد الأدبي. يظهر ذلك حين اتجه ابن المعتز وغيره بالبلاغة نحو « الصورة» متمثّلة في الاستعارة. وهي عنده من البديع. بعد أن كانت عناية النقد منصبّة من قبل على الألفاظ والكلمات، وما يلحقها من لحن أو خطأ في المعنى، وبعد أن كانت مهتّمة بالمعنى، وما يلحقه من فساد أو انحراف.

ويظهر ذلك أيضاً في كتب الموازنة والوساطة وأشباهما مما لم يعد التفريق ممكناً فيها بين ما هو نقدي وما هو بلاغي.

بل إن ذلك ليظهر جلياً عند أبي هلال العسكري الذي ذكر في كتاب الصناعتين بجلاء ووضوح (أن البلاغة تجوّد اللغة حتى يستطيع صاحبها أن يميز بها جيّد الكلام من رديئه) وهل تمييز جيد الكلام من رديئه إلا النقد عينه ؟

وبقي النقد ممتزجاً بالبلاغة في كتابي العمدة لابن رشيق، وسر الفصاحة لابن سنان

الخفاجي.

ولمع بعد ذلك نجم الإمام الجرجاني الذي بلغ البحث البلاغي على يده مرحلة النضج، وأطلق صيحته في التنبيه على الغلط في فهم البلاغة والنحو على حدّ سواء، ووصل علمَ النحو بعلم المعاني واتجه بالعلمين معاً في منهج علمي ذوقيّ نحو بلوغ الغاية في إدراك الأسرار اللغوية، وعدّ واضع أو مؤسس علمي المعاني والبيان، ولم تكن البلاغة عنده حدوداً وتعريفات بل كانت أمثلة ونصوصاً يقودك فهمها أو فهمه لها وتحليله إيّاها إلى التذوّق والوقوف على مواطن الجمال.

وكما نعى الجاحظ طلب الصنعة والتكلّف في البلاغة، وكما عاب ابن المعتز الإسراف في الصنعة اللفظية، نبّه الجرجاني على أن المعاني هي التي يجب أن تستدعي الألفاظ، وأن البصير لا يستجيد من حيث اللفظ، فإذا قال: لفظ رشيق أو عذب أنيق فهو لا يصف أحوالاً ترجع إلى الحروف وإلى ظاهر اللغة بل إلى ما يقع من ذلك في الفؤاد والعقل. وما أبعد الفرق بيننا حين نفهم الجناس أو السجع محسّنا لفظياً، ونعلّمه لطلابنا كذلك، ونعيبه في كثير من الأحيان، وبين الجرجاني حين ينبه على أن الوهم قد يذهب إلى أن الحسن أو القبح لا يتعدّى اللفظ على حين أن البصير لا يستحسن تجانس اللفظين إلا إذا كان موقع معنييهما من العقل موقعاً حميداً، فالألفاظ خدم المعاني تملك سياستها.. »[1]. وله في ذلك كلام رائع وعميق يرى فيه أن نترك المعاني على سجيتها لتطلب لنفسها الألفاظ، فإنها إذا تركت وما تريد لم تلبس إلا ما يليق، وأما الخطر والخطأ فأن تضع في نفسك أنه لا بدّ أن تجنّس أو تسجّع بلفظين مخصوصين[2].

وخلاصة ما أجمع عليه البلغاء من علماء البلاغة المتقدمين أن المعنى هو المطلوب، وأن البراعة في اللفظ والجمال في الأداء يزيدان المعنى بهاء وحسناً حتى كأنه أحدث فيه غرابة لم تكن وزيادة لم تعهد. وانتقلت البلاغة بعد ذلك من أحضان الأدب بنصوصه الجميلة عند الجاحظ والامدي والجرجاني إلى التعريف الجامد والمثال المبتذل.

وأصبحت علماً نظرياً على يد السكاكي (٦٢٦هـ) صاحب مفتاح العلوم، ومنه استمد من جاء بعده أمثال القزويني...

١- أسرار البلاغة: ٥ - ٦

٢- أسرار البلاغة: ١٣ - ١٤

هذه البلاغة الجامدة المتأثرة بالفلسفة حيناً، وبالمنطق حيناً اخر، والبعيدة عن اللغة الأدبية الحيّة، هي التي وصلت إلينا.

ثم اتصلنا بالغرب ونقلنا عنه فنوناً أدبية واراء في الأساليب ومذاهب في النقد لم تعد البلاغة التي وصلت إلينا صالحة لها فنبذناها.

لذلك لم يعد كافياً أن نعود إلى البلاغة التي عرفناها عند السكاكي والقزويني فنشرحها أو نجدّد في عرضها أو نغيّر أمثلتها، بل لابد من أن نجدّد في مفهومها وفي وظيفتها. وأن نستلهم أثار الذين فهموها حق الفهم.

البلاغة ليست أمراً ثانوياً تتصف به اللغة، ولا سيّما علم المعاني الذي يبحث في الجملة العربية وأحوال طرفيها، ذكراً وحذفاً، وتقديماً وتأخيراً، وتعريفاً وتنكيراً، حتى يأتي التركيب مصيباً للمعنى مناسباً للحال.

لابدّ من إعادة النظر في وضع البلاغة، وبيان أن الأدب الذي كتبه أصحابه في ضوء مفاهيم وأذواق معيّنة لا يصحّ أن ينقد إلا في ضوء مقاييس مستمدة من تلك المفاهيم معتمدة تلك الأذواق

إن توزيع شعرائنا أو تصنيفهم في مدارس أدبية لا يعني أبداً أننا تذوّقنا أدبهم، وفهمنا أسرار تعبيرهم وجمال صورهم.

إن لكل شيء مقياساً من طبيعته، ولكل لغة خصائص تميرها. ولابد من مراعاة ذلك في نقد ما تنتجه لغة ما.

وإذا جازت الموازنة بين القيم أو المثل أو المضامين، فإنه صعب أن تصّح بين الأذواق المتمثّلة في الأساليب والصور والألوان والموسيقا. لقد أدرك البلغاء من قدامى أدبائنا . وهم الدين كانوا يمثّلون طبقة النقّاد إذ ذاك. أن الأدب يفرض مقاييس نقده، وليس النقد هو الذي يفرض مقاييسه على الأدب، وهي مقاييس مجرّدة يفترضها ثم يطالب الأدب بها ويقيسه عليها.

لقد كان النقّاد الدين رأيناهم في «البديع» و «البيان والتبيين» و « الكامل»و «الموازنة» و«الوساطة» و« العمدة» و « سر الفصاحة» و « دلائل الإعجاز» و « أسرار البلاغة» أدباء، كتّاباً أو شعراء ولم يكونوا مجرّد نقّاد منظّرين لم يمارسوا الإبداع الأدبي.

إنهم وقفوا أمام نصوص الأدب الرفيع، بنثره وشعره، وتهدّوا إلى مواطن الروعة فيه، واستنبطوا منها مقاييس النقد، فكان نقدهم ابن أدبهم، ولم يكن نقداً مجلوباً، وضعوه قبلاً، ثم حاولوا تطبيقه على الأدب، وقسر الأدب على أن ينزل في حجراته، وأن يقيّد إبداعه بنظراته، على نحو ما فعل قدامة بن جعفر في نقد الشعر، يوم جلب من غير العرب ما جلب.

إن نقدهم الأدبي هو الذي يحكُم في الأدب نفسه. وإذا كانت بعض مقاييس النقد وعناصره عامة تشترك فيها اداب الأمم كافة؛ كالصدق الفنّي، والجمال، وقوّة التأثير في المتلقّي.. وغير ذلك، فإن وراء ذلك خصوصية تبقى متمثلة في أدب كل أمة، تُستقى من روائعه، ويقاس عليها سائره. ونحن لا نقول إن علم البيان كان عند العرب نقداً، ولا نقول إن علوم البلاغة كانت عندهم نقداً، ولا نقول إن النقد الأدبي عندهم كان مقصوراً على البيان أو غيره من فنون البلاغة، ولكننا نقول إن ذلك كان عندهم واحداً من عناصر النقد، أو جانباً من جوانبه.

بل نقول إن عندهم ما عرف بالأدب بمعناه العام، وهو ما أطلق عليه ابن الأثير اسم « علم الأدب»، وهو علم شامل عندهم لكل ما يتصل بأساليب التعبير وطرق البيان من الناحيتين النظرية والتطبيقية. وهذا ما جعل البلاغة والنقد عندهم موضوعين ممتزجين متداخلين. ولقد كان ذلك العلم الأدبي محصّلة علوم كثيرة تضافرت عليه أو تجمّعت فيه، لذلك لا نجد مصدراً قديماً قصره مؤلفه على ما نسمّيه اليوم بالنقد الأدبي، ولكننا نجد النقد مبثوثاً موزعاً في كتب الأدب واللغة والبلاغة وشروح الشعر ومناقشة شواهده. لقد كانوا ذوي ثقافات مختلفة، لغوية ونحوية وبلاغية وتاريخية، وكان كل منهم يتناول الأدب أو الشعر من زاوية ثقافته الخاصة، فهذا ناقد لغوي، وذاك ناقد نحوي، واخر ناقد بلاغي، ومنهم من عني بالنقد التاريخي وما يتصل بالأنساب والأيام والوقائع والإشارات التاريخية في الشعر، ونضيف إلى النقد اللغوي والنحوي والبلاغي والتاريخي أنهم عرفوا النقد الموسيقي، أعني النقد العروضي كذلك الذي عابوا فيه الإقواء وتناولوا فيه بعض ضرائر الشعر، كما عرفوا النقد العام، كما رأينا في أحكام لبيد وعبدة بن الطبيب. وقد أشار الجاحظ إلى بعض ذلك حين قال عن (علم الشعر) لا عن الشعر «طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يحسن إلا غريبه. فرجعت إلى الأخفش فوجدته لا يتقن إلا إعرابه.

فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا ينقل إلا ما اتصل بالأخبار وتعلّق بالأيام والأنساب. فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتّاب كالحسن بن وهب ومحمد بن عبد الملك الزيّات»[1] ولا نعني أن علم الشعر يعني النقد ولكنه يدل على الجوانب التي كانوا يتناولونها منه. لقد كان النقد القديم يتعرّض لموضوعات وأفكار نقدية ليس للبلاغة . بمعناها الاصطلاحي اليوم نصيب فيها. وهي أفكار نجدها منتشرة في كتب الجاحظ وابن قتيبة وغيرهما، كالسرقات الشعرية أو التناصّ على حدّ قول المعاصرين. وهو أن يفيد الأديب اللاحق من نصّ أديب سابق، وكعدم التأثر بقدم الشاعر أو حداثته واتجاه النقد إلى الأثر الأدبي نفسه بمنأى عن قائله وزمانه أو عصره، وكحديثهم عن الطبع الشعري والتكلّف، وعن الصياغة وتوافق الأعجاز بالصدور، وصلة البيت بأخيه وابن عمّه، وعن الوضوح والغموض[2] .. ولكن ذلك كله لم يجعل البلاغة عندهم بمنأى عن النقد، بل كانت تحتلّ حيزاً من ساحاته، وتمثّل جانباً من موضوعاته، ومقياساً من مقاييسه كما في أحاديثهم عن التشبيه الجيّد، والتشبيه المصيب، والاستعارة الموفّقة، وما علا منها وما هبط

ويرى المتتبع في كتاب «عيار الشعر» لابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) كثيراً من الموضوعات التي تناولها النقّاد، والتي هي نقدية حيناً وبلاغية حيناً أخر، والتي تدلّ بمجموعها على مفهوم النقد عندهم. فالكتاب نفسه عنوانه «عيار الشعر» ولا شك أن عيار الشيء أو مقياسه هو ما يران به وينقد في ضوئه، وفي الكتاب حديث عن غاية الشاعر وصفات الجودة في الشعر شكلاً ومضموناً، وعن وجوب الانسجام بين الشكل والمضمون، وعمّا ينبغي أن يتحلّى به الشاعر من إدراك عميق وفهم نافذ أو ثاقب، وعما ينبغي أن يكون التشبيه عليه، وما يزيده حسناً من تعدّد وجوه الشبه بين المشبه والمشبّه به، وعمّا ينبغي فعله في التنقّل بين الموضوعات في القصيدة الواحدة لتبقى متّسقة موصولة الأوائل بالأواخر... وفي عيار الشعر بعد ذلك كله حديث عن أثر الشعر في نفس السامع، متى يحسن ومتى يقبح، وعدم ثبات ذلك لاختلافه باختلاف أحوال السامعين.

١ الحسن بن وهب من الكتّاب الشعراء. عاصر أبا تمام وكانت به صلة طيبة به، استكتبه الخلفاء، مات حوالي سنة ٢٥٠هـ، ومحمد بن عبدالملك الزيات، وزير المعتصم والواثق عالم باللغة والأدب، ومن بلغاء الكتّاب والشعراء. مات سنة ٢٣٣هـ

٢- انظر كتاب «التفكير النقدي عند العرب» للدكتور عيسى عاكوب

وشبيه بعيار الشعر ما نجده في «منهاج البلغاء» الذي وضعه حازم القرطاجني ليكون منهجاً نقدياً فتناول فيه المعاني الشعرية التي يتأثر بها السامعون، وبيّن أثر الخيال في خلق صور مشابهة للواقع أو مخالفة له، وتحدّث عن تفاوت الأساليب واختلاف طبقات الكلام بين الوضوح والغموض، ووقف عند قدرة الشاعر على نظم شعر لا تكلّف فيه، وقدرته على نظم شعر غلب عليه الطبع حتى أخفى ما فيه من تكلّف.. وتجاوز ذلك إلى الحديث عن الموسيقا محاولاً أن يبيّن أثر الوزن العروضي في اللحن الموسيقيّ، وأن يثبت الصلة بين بعض بحور الشعر وبعض المعاني والأغراض الشعرية.

وأما القاضي الجرجاني (ت ٣٩٢هـ) فقد حمل في وساطته على من يقف بالنقد عند لحنٍ في كلمة أو عيب في وزن بيت، ويصرف همّه إلى« الصنعة أو الزخرفة اللفظية، ويرى أن هذا وأمثاله هم أقلّ الناس حظّاً من صناعة النقد، لأن النقد عنده يرقى إلى ما هو أعلى من ذلك في عمل الفن الأدبي والإبداع الشعري [(١)].

وكان بين النقّاد من تجاوز الحديث عن نقد الأثر الأدبي إلى الحديث عن النقد نفسه، بل كان منهم من حاول أن يضع مقياساً يستطيع الإنسان به أن يحكم على مكانته في صناعة النقد كما فعل الأمدي (ت ٣٧١هـ) حين بيّن مدى قدرة الإنسان على النقد ومتى يحكم على نفسه بالقدرة أو الجرأة عليه، ومتى يحكم على نفسه أنه بمعزل عنه.

وإذا جاز في النتاج الحديث المتأثر بالمستورد من فكر أو أدب أن نستخدم مقاييس معيّنة مجلوبة مع ذلك النتاج فإنه لا يجوز أن نقيس القديم بالمقياس الجديد، على أن هذا يقودنا من جانب آخر إلى أن نلقي الكثير مما علق بالبلاغة من آثار الفلسفة والمنطق، لنحلّ محلّه ما يناسبها من علم النفس وعلم الجمال.

ويقودنا أيضاً إلى أن نسمح بتصنيف جديد على أساس الكلمة المفردة والجملة والمقطع والأسلوب، لنستطيع أن نستوعب الفنون الأدبية الجديدة.

إن شاعر اليوم لم يعد يسعده أو يرضيه أن تمدح له تشبيهاً جاء على لسانه، أو تثني على

(١) انظر الوساطة ص ٤١٢

تجنيس أو مطابقة في شعره، إنه يسعى إلى إقامة هيكل من الجمال تتضح فيه روح الإنسان

إنه لا يفصل الشكل عن المضمون في الأسلوب الحديث، بل لقد تداخلت عناصر النتاج الأدبي تداخلاً يصعب فيه تفكيكها.

على أن ذلك كله لا ينفي أن الأدب أداته اللغة، وأن اللغة ألفاظ، وأن الألفاظ حروف، ولابدّ من العناية بكل ما له علاقة بهذه الحروف والألفاظ مفردة ومركبة، لأنها المادة (الخام)[1] للفنان، من حروفها يستمد موسيقاه، وبها يعبر عن أفكاره، وبالألفاظ يجسّد ويصوّر، وأنها على يده وحده تعطي أقصى طاقاتها في الدلالة والإيحاء.

اللغة نظام مؤتلف للحروف في الألفاظ، وللألفاظ في الجمل، وللجمل في الكلام، وفي ثنايا ذلك كله تكمن أنواع من السحر والجمال في الصوت، في الرمز، في التركيب. ولكل لغة قدرة على ذلك تختلف باختلاف طبيعتها المواتية، ولكنه لا يقوى على استثمار ذلك إلا مبدع أصيل

إن مئات النصوص والشواهد تدل على أن النقد الأدبي العربي بدأ مبكراً، وأنه تطوّر واتسعت جوانبه وتعددت مناحي القول فيه، وأنه في جانب من جوانبه قام على أصول اللغة التي صبغ الأدب بها، وعلى مراعاة تلك الأصول في معاني الكلمات وأساليب اللغة في قواعدها وبلاغتها. ولعلّنا نستطيع القول إن اللغة العربية وعلومها حملت النقد على أكتافها واحتلّت حيّزاً من ساحته ثم لم يلبث بعد أن اتّسع وقام على ساقه أن تخلّى عنها ولم يعد يأبه بها فلم نعد نرى أثراً منها في ساحته. ولعلّ جمودها ساعده على ذلك ودفعه إليه، ولكنها ينبغي أن تبقى صالحة لنقد الأدب القديم، وأن نطوّرها لتواكب الأدب الذي تطوّر والفنون التي استحدثت، على أن يبقى ذلك في إطار الأصول التي تربط الجديد بالقديم، أعني في إطار السبب الذي يبقي النص عربياً في لغته وأسلوبه.

---

١- من معاني (الخام) الجلد الذي لم يدبغ، ثم عم استعمالها بمعنى المادة التي لم تصنّع

## المصادر والمراجع :

١ . أسرار البلاغة للجرجاني. تح: محمد رشيد رضا . بيروت.
٢ . البيان والتبيين للجاحظ. تح. عبد السلام محمد هارون.
٣ . التفكير النقدي عند العرب د. عيسى علي العاكوب. دار الفكر دمشق ١٤١٧ هـ و ١٩٩٧م.
٤ . شرح شعر زهير بن أبي سلمى لثعلب تح د. فخر الدين قباوة بيروت ٤ ١٤هـ و ١٩٨٤م
٥ . عيار الشعر لابن طباطبا. تح. عبد العزيز بن ناصر المانع. القاهرة ١٤٠٥ هـ و ١٩٨٥ م.
٦ . كتاب الصناعتين للعسكري. تح: مفيد قميحة. بيروت ١٤٠١ هـ و ١٩٨١ م.
٧ . مجلة كلية الدراسات الإسلامية العربية بدبي. العدد ١٠ سنة ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ م.
٨ . منهاج البلغاء وسراج الأدباء للقرطاجنّي تح محمد الحبيب ابن الخوجة دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٨٦م
٩ . الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري للآمدي تح السيد أحمد صقر دار المعارف بمصر
١٠ . الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني تح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي . بيروت

# العمل النحوي مشكلة ونظريات للحل

**الأستاذ الدكتور فخر الدين قباوة**

قسم اللغة العربية ـ جامعة حلب

يرى العلماء أن اللغة أداة تعبيرية للتواصل بين أصحابها، تنقل الأفكار والعواطف والأخيلة والتجارب، بأخصر ما يحتمله التعبير البشري، وهذا فهم جيد للوظيفة اللغوية، يمكننا أن نضيف إليه عنصراً جوهرياً آخر، هو العلاقة الحميمة بين الناطقين باللغة الواحدة، وما تثيره فيهم من اندفاع وتعاطف، نجيز لأنفسنا أن نسميهما بالانفعال اللغوي.

فالعربي مثلاً إذا كان في بلد أعجبي مقاطع العربية، وطرق سمعه عبارات ذات رنين عربي، تراه يندفع بحماسة وتودد إلى مصدر الصوت، ويستجيب لذلك الانفعال على غير وعي أو إرادة أو تفكير. وكذلك حال أبناء اللهجة الواحدة، حين يلتقون في بلد بعيد عن وطنهم الأم، نراهم يمثلون خلية يشد أطرافها وحدة اللسان، وما تضمه من حماسة وانفعال.

تلك حقيقة واقعة، هي جزء من طبيعة الحياة اللغوية. ولكي تكون لغة العرب قريبة من هذه الطبيعة، لم تكتف بالتمثل الإنساني الخارجي للانفعال المذكور، وإنما أقامت بين عناصرها في التعبير علاقات حميمة أيضاً، تشبه ما يخالج نفوس أبنائها من التواصل اللغوي، وتظهر في شكل تأثر متبادل بين الكلمات، فلما نجد له نظيراً في سائر اللغات.

### ظاهرة العمل النحويّ

وقد لاحظ النحاة القدماء ألوان ذلك التأثر، وتتبعوا أمواجه ومنعطفاته ومصادره، فتبين لهم أن التركيب النحوي عند العرب ليس جمعاً آلياً للمفردات، يحتفظ فيه كل منها بشخصيته المتميزة كما كانت قبل، بل هو تشكيلٌ تعبيرٍ متفاعل يؤثر بعضه في بعض، وتتسرب بين عناصره ومضات من التجاوب والتعاطف، حتى يكوّن وحدة حيوية متكاملة للدلالة على المعنى المقصود. فإذا دخل في تركيب معين عنصر لغوي طارئ، أو أبدل به آخر سرت أمواج انفعالية جديدة، لتحدث ضرباً من التلوين التعبيري، تتوزعه تضاعيف العبارة كأمواج الكهرباء، ويتوضع فيما حوله من المفردات، معبراً عن الوظائف والعلاقات التي دخل لها في الكلام. ولولا حظنا نحو

الطفلُ نائمٌ  أظنّ الطفلَ نائماً  كان الطفلُ نائماً  إنّ الطفلَ نائمٌ  كأنما الطفلُ نائمٌ لا تضحك وتشربَ  لا تضحكْ وتَشربُ  لا تضحكْ وتشربْ  لا تَضحكُ وتَشربُ  لا تضحكُ وتشرب  لتبدى لنا ألوان من التأثر في الاسمين والفعلين، لا تغيب معالمها وصورها ودلالاتها عن دارس أو باحث. وقد يكون هذا التأثر أبعد مدى في المكان والزمان، كالذي نراه في الاستدارة التشبيهية التي تشغل عدة أبيات من الشعر، أو في «رُبَّ» وما تمتد فيه عبارتها أحياناً من شعر أو نثر.

وفي مقابل هذا لاحظ النحاة أيضاً أن تغيراً ما في لفظ من العبارة يصاحبه تبدل في المعنى من جهة، وتأثيرفي الوظائف والعلاقات بين المفردات من جهة ثانية، ووجود عناصر جديدة لم يكن لها حضور من قبل. فقولك «العصفورُ داخلُ القفصِ الان» يعني أنه يدخله ولما يَصِرْ فيه. أما قولك «العصفورُ داخلَ القفصِ الآنَ» فإنه يعني أن قد دخله من قبل وهو حبيس فيه الان. أي أن التركيب الجديد يحمل معنى الوجود في الداخل، وهو ذو وظيفة دلالية لعنصر طارىء، لم يكن له حظ في الجملة السابقة. ولتحقيق حضور هذه الوظيفة الطارئة والعنصر الدخيل، وتلمس وجوده، ترى أنك تستطيع استبدال العصفورة بالعصفور في الجملة الثانية، فتقول العصفورةُ داخل القفص الان ويتعذر عليك ذلك في الجملة الأولى، إذا لم تلحق التاء قائلاً العصفورةُ داخلةُ القفص الان والسر في هذا أن «داخل» في هذه الجملة هو فعل الحيوان نفسه. في حين أنه في الجملة الثانية هو ظرف لأصلة له بما يعمل الحيوان، وإنما يحدد مكان ذلك العمل ويحيط به في الوجود.

وعلى ذلك نستطيع أن نفهم معنيين مختلفين، لقول الشاعر:

أحِبُّكِ، يا ظَلُومُ، وأنتِ مِنّي  مكانُ الرُّوحِ، مِن جَسَدِ الجَبانِ

إذا روي برفع «مكان» ونصبه. فالرفع يعني أن المخاطبة هي المكان الذي تسكنه روح الجبان، في حين أن النصب معناه كونها هي في مكان روح الجبان، تحل محلها وتقوم مقامها من جسمه، وفي ضوء هذا نرى أن آخر بيت النميري:

فأوقدتُ ناري، ثُم أثقبتُ ضَوءها  وأخرَجتُ كلبي، وهُوَ في البيتِ داخلُهْ

إذا أغفلنا ما قبله في العجز يحتمل أن يكون الدخول حاصلاً ماضياً، أو أنه جارٍ انذاك ولكن إذا راعينا قوله «في البيت» وأضفنا إليه «أخرجت كلبي» تعين المعنى الأول، وأصبح الثاني قصياً. ولو استخدمنا مصطلحات النحويين والبلاغيين لقلنا إن «داخل» خبر ثانٍ للضمير «هو»، والخبر

الأول هو متعلَّق الجار والمجرور. وقد يكون «داخل» بدلاً من الخبر المحذوف، جيء به للتوكيد والتحقيق. وهذا خلاف ما ذهب إليه ابن جنيّ (ت ٣٩٢) والمرزوقي[١] (ت ٤٢١)، حين زعما أن البدل هو من «في البيت»، لا من الخبر المحذوف. ولو صح ما ذهبا إليه لكانت الرواية «داخلَه» لأن محل الجار والمجرور هو النصب، والبدل تابع لما أبدل منه.

فإن قيل لعلهما يريدان بالجار والمجرور المتعلَّق المحذوف، فتسمحا في التعبير جرياً على عادة النحاة، أو مرادهما أن الشاعر قصدُه نصب اللام، ورفعُها تهرب من الإصراف. قلنا: يدفع هذا وذلك ما فسر به المرزوقي المراد بنحو زيد داخلُ البيتِ وخارجُه فهذه العبارة نص بأن الدخول عمل يقوم به الكلب، وليس مما وقع وانتهى من قبل.

وقد تنبه جمهور النحاة قديماً إلى هذا التبادل في التأثير بين المضمون والتعبير، وتوقفوا طويلاً عند مثل «ما أبعد العيب»، ليستعرضوا المعاني المختلفة، إذا فُتحت الدال أو رُفعت، ونُصب العيب أو رُفع أو جُرّ، ليكون تعجب أو استفهام أو نفي، ومن هذا المنطلق، شرعوا يتابعون انفعال المفردات والتراكيب، ويرصدون مساراته ومنعطفاته، ويسجلون الخطوط البيانية الضابطة، ليكتشفوا أسرار التعبير والحقائق التي تفسره، وتبين تموجاته وألوانه المختلفة.

لقد تحقق لديهم أن ثمة واقعاً نحوياً، يتبدى في التركيب، ويغيب إذا تميزت المفردات وتفلتت من روابط التعبير. ثم رأوا أن هذا الواقع حث حاضر لا شك فيه، يلازم الكلام العربي الصحيح، ويتلون بمقاصده وصيغه، فما كان منهم إلا أن نسبوه إلى النحو، وأسموه بالعمل النحويّ.

## العمل الإعرابيّ

إن نسبة هذه الظاهرة إلى النحو تقتضي النظر والتحقيق. فالمشهور أن النحو هو من الزاوية النظرية[٢]: «علم مستخرج بالمقاييس المستنبطهِ، من استقراء كلام العرب، الموصلةِ إلى معرفة أحكام أجزائه التي ائتلف منها»، وهو من الناحية العملية إيضاح المعنى وبيانه، لأن الإعراب لغة هو الإبانة، أي الإبانة عن المعاني بالألفاظ على لغة العرب.

(١) شرح الحماسة ص ١٦٩٧-١٦٩٨
(٢) المقرب ص ٤٥.

## ٢ـ إعراب التركيب :

وهو عِلم الإعراب، أي «أصول تُعرف بها أحوال تركيب كلام العرب». وهذا نراه منثوراً في كتب النحاة، لأنه قام على دراسة الكلام العربي، وملاحظة سلوكه وخصائصه في الجمل والعبارات، واستخلاص القواعد والأحكام الضابطة لأدائه. وقد ضم في طياته جميع مفردات اللغة، ولم يخص المعربات فحسب، رغم أن ظاهر الاهتمام بالإعراب. بل لقد شمل أيضاً الجمل بأنواعها ومواقعها، مع أنها بعيدة جداً من علامات الإعراب ودلالاتها الوظيفية.

وأقدم ما عرف من هذا العلم قول علي، رضي الله عنه [1] «الكلام كله اسم وفعل وحرف والاسم ما أنبأ عن المسمَّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمَّى، والحرف ما أنبأ عن المعنى ليس باسم ولا فعل. والفاعل مرفوع وما سواه ملحق به، والمفعول به منصوب وما سواه ملحق به، والمضاف إليه مجرور وما سواه ملحق به». ثمكانت بعده جهود أبي الأسود الدؤلي (ت ٦٩) في كتابه «المختصر»، وجهود تلاميذه ومن خلفهم في الآثار الباقية حتى يومنا هذا.

والحق أن بذور ذلك العلم قد أنبتت فروعاً، أزهرت في العقود الأخيرة من القرن الأول، وأثمرت جنى متعدد التوجهات والآراء والأحكام، حتى ضاق بعض القدماء بذلك، وعبر عما يصيب النحوي المتخصص، من تجاوز للحاجات اللغوية، هذا القاسم بن مخيمرة (ت ١٠٠) يقول «النحو أوله شغل، وآخره بغي» [2] وأنت معي في أن ما يقوله ذو دلالة تاريخية حقيقية ظاهرة، تغير كثيراً مما تعارفه المؤرخون لهذا العلم، وتفرض إعادة النظر في ذلك كله.

## ٣ـ إعراب البنية :

وهو دلالة الحركات في بنية المفردات على المعاني الصرفية التي تتضمنها. فقد ذهب بعض المتقدمين من النحاة إلى أن هذه الحركات وما يشبهها هي إعراب أيضاً. فقولك «مضرب» يختلف معناه بكسر الميم وضمها وفتحها، مع فتح الراء وكسرها. وكذلك «همزة» بضم الهاء مع فتح الميم وسكونها، وفتح الهاء مع فتح الميم وسكونها أيضاً. وفي الأفعال يبدو الاختلاف الدلالي كذلك. فقولنا «علم» يكون لضبط العين واللام أثر ظاهر في تغير المعنى، بين المعلوم والمجهول والتعجب،

---

(١) أمالي الزجاجي ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ ومعجم الأدباء ١٤ / ٤٨ ـ ٥٠ ونزهة الألباء ص ٤ ـ ٦ والأشباه والنظائر ١ / ٧ ـ ٨ وشرح قواعد الإعراب ص ٦٣.

(٢) صبح الأعشى ١ / ١٧١. والقاسم هذا كان معلماً من رجال الحديث فهو يتحدث عما يمارسه في التعليم ويوصحه للتلاميذ والطلبة من أصول النحو وفروعه المتكاثرة في عصره

وكون العِلم كالغزيرة والسجية، ثم إن الفرق واضح بين «يَدِقُّ» بكسر الدال، وبينه بضمها.

ولسوف نرى أن أبا الأسود الدؤلي، حين قام بإعراب القرآن الكريم ونقط المصاحف، ضبط بذلك حركات بنية الكلمات، وحركاتِ أواخرها، فكان أول من حقق معنى إعراب البنية، كما بسطناه [1]. ولما استبدل العملية [2]. «انتحاء سمت كلام العرب، في تصرفه من إعاب وغيره، كالتنية والجمع والتحقير والتكسير». وإذا حلّلنا كلا المعنيين تبين أن النحو يضم أحكام صيغ المفردات متميزة، وأحكام تراكيبها في كلام، أي يضم ما يعرف بالإعراب والصرف خلافاً لبعض المتأخرين والمعاصرين، في حين أن العمل الذي نحن أمامه إنما يتبدى في التراكيب، لا في صيغ المفردات، أي في الإعراب دون الصرف. ولذا ترانا نصيب كبد الحقيقة، إذا نسيناه إلى الإعراب وحده، ونفينا نسبته إلى النحو كله، لنزيل ما قد يعتري الأذهان من تدخله في بني الكلمات مفردة قبل التركيب. إنه إذاً عمل إعرابي.

ولكي يكون بحثنا مبنياً على وضوح ودقة، يجدر بنا أن نبسط الدلالة العلمية للإعراب المتسرب إلى تضاعيفه العملُ، سارياً في أوصاله ومتحكماً في مسيرته. وهنا نجد أنفسنا إزاء مصطلح تجاذبته دلالات نحوية مختلفة يمكننا حصرها فيما يلي:

**١. الإعراب التعبيري:**

وهو التعبير عن الوظائف التركيبة والمعاني النحوية والعلاقات والدلالات العناصر الكلام، بالنسق والنمط والصوت صياغةً وأداءً، أو بالصوت وحده أداءً. وهذا. كما ترى. يقوم به المتكلم أو القارئ، وهو أقدم معنى للإعراب في تاريخ الاصطلاح، حتى لقد نُسب إلى يعرب بن قحطان أنه قال [3]:

وَلَفظَكَ أعرِبْهُ، بأحسَنِ مَنطِقٍ    فإنَّكَ مَرهُونٌ، بِما أنتَ لا فِظُ

كما نُسب إلى النبي. عليه السلام. أنه قال «مَن قَرأ القُران بإعرابٍ فلهُ أجرُ شهيدٍ» [4].

ولعل أحمد بن فارس (ت ٣٩٥) أراد هذا المعنى، حين ذكر أن العرب [5] قبل الإسلام بقرون كانوا يعرفون الرفع والنصب والجر، ويتداولون الإعراب، ثم ضَعُفَ ذلك، حتى إذا جاء الإسلام

---

(١) انظر دراسات في تاريخ الخط ص ٦٥ و ٦٧و ٧٢.
(٢) الخصائص ١ ٣٤ وانظر ظاهرة الإعراب ص ٢٠ـ٢٢.
(٣) الإكليل ٨ ١٧٧
(٤) كنز العمال ١ : ٤٥٧ وآداب المعلمين ص ٤٠.
(٥) الصاحبي ص ١١ـ١٣.

جدده أبو الأسود الدؤلي. لعله أراد هذا، وإن كان لم يفصح بجلاء، وخلط في عرضه الخيل بن أحمد الحركات بتنقيط أبي الأسود [1] جعلها شاملة للبني وللأواخر، فكان ذلك تأكيداً لما ذهبناإليه وهذا ما لم أجد من تنبه له أو نبه عليه، مع أن دلالته كانت واضحة في أذهان القوم وألسنتهم، بدليل الروايات التي حملت أبا الأسود على إنجازه.

وعندما عرض الفراء (ت٢٠٧) للاية الكريمة. (وإنْ تلْوُدا أو تُعرضُوا فإنَّ اللّه كان بما تعملُون خبيراً) [2] قال [3] الذين قالوا «تلُوا» أرادوا «تلْؤُوا». فيهمزون الواو لا نضمامها، ثم يتركون الهمز فيتحول إعراب الهمز إلى اللام، فتسقط الهمزة.

فقد جعل. كما ترى. حركة الهمزة إعراباً، وهي ليست مما يُسمَّى كذلك، ثم عبر عنها بالاسم نفسه، مع أنها أصبحت على فاء الكلمة وكانت من قبل على عينها وأوضح من هذا قول النحاس (ت ٣٣٨) «وقال أهل النظر بالإعراب الحجّة السُّنة والحجّة الفعْلة من الحجّ» [4] فقد كان صريحاً أن اختلاف حركة الفاء من الإعراب». ومثل هذه الحركة بعيد جداً عما ألفه الناس من مفهوم الإعراب، إلا أنه. بلا شك. ذو دلالة معنوية أو صرفية أحياناً لا يستهان بها

## ٤. الإعراب التحليلي:

وهو [5] تمييزُ العناصر اللفظية للعبارة، وتحديدُ وظائفهما التركيبة ومعانيها النحوية وعلاقاتها الإعرابية، وذكرُ الآلة على ذلك بالنسق والنمط والصوت، لفظاً أو تقديراً أو محلاً. ولا يقتصر هذا الضرب من الإعراب على مُعْرب الكلمات أيضاً، بل يضم المبنيات منها، ثم يتناول أشباه الجمل، ثم الجمل التي هي مركبات تعبيرية ولا تحتمل رموز الإعراب.

وقد ظهرت بوادر هذا الضرب في نقط أبي الأسود الدؤلي للمصحف الشريف، حين ثبّت الرموز الصوتية للإعراب، ووضحها لتلاميذه حتى قيل [6] «إن حَرُّ بن عبد الرحمن النحوي سمع أبا الأسود، وطلب عنه إعراب القرآن أربعين سنة». فلو كان الإعراب مقصوراً على النقط المجرد لما احتاج عالم نحوي إلى هذا الزمن لضبطه وتعلمه. فلابد أنه كان مع تلك الإشارات دراسة وتحليل وحوار وبيان، لبعض الوظائف والمعاني والعلاقات، مع ذكر الأدلة المناسبة انذاك

(١) دراسات في تاريخ الخط العربي ص ٦٥ و ٦٧ و٧٢. وانظر النماذج المصورة.
(٢) الاية ١٣٥ من سورة النساء .
(٣) معاني القران ١ - ٢٩١ . وانظر الورقة ١٨٤ من حجة الفارسي
(٤) شرح القصائد التسع ص ٣٠٣
(٥) المورد النحوي الكبير ص ١٢.٨
(٦) بغية الوعاة ١ ٤٩٣

ولقد وصلت إلينا شذرات من التحليل الإعراب، في منتصف القرن الأول وما بعده، تمثل المعالم العملية وحدودها، وتقرب إلينا البوادر الأولى وما ينبني عليها من تطور ونماء. قال أبو الأسود الدؤلي [١]: «من العرب من يقول: لولاي لكان كذا وكذا. وقال الشاعر [٢]:

وكَم مَنزِلٍ لَولايَ طِحتَ، كما هَوَى ... بأجرامِهِ، مِن قُلَّةِ النِّيقِ، مُنهَوي

وكذلك: لولا أنتم ولولاكم. ابتداء وخبرة محذوف».

وروي عن ابن عباس (ت ٦٨) - رضي اللّه عنهما - أنه سئل عن قول اللّه - تعالى [٣]: (فالحَقُّ والحَقَّ أقُولُ) لم رُفع الأول ونُصب الثاني؟ قال: أي: هو الحَقُّ وأقولُ الحقَّ [٤]. كما روي عنه أنه علق على نصب الأرجل من قول اللّه - سبحانه [٥]: (إذا قُمتُم إلى الصَّلاةِ فاغسِلُوا وُجُوهَكُم وأيديَكُم إلى المَرافِقِ وامسَحُوا برُؤُوسِكُم - وأرجُلَكُم إلى الكَعبَين) بأن قال: عاد الأمر إلى الغسل [٦].

ثم توالي تلاميذ أبي الأسود وابن عباس، يرون عنهما الأعاريب، ويولدون منها نماذج غفيرة، سوغت لهم ولمن تخرج عليهم أن يتصدروا المجالس العلمية، ويحللوا نصوصاً من القرآن الكريم وغيره تحليلاً، فيه لمسات من الإعراب الذي نحن بصدده. هذا زهير الفُرقبي - وهو نحوي قارىء كوفي أخذ عن تلاميذ أبي الأسود ولُقِّبَ الكسائيُّ يروي عنه الهيثم بن عدي أنه كان يجتمع عليه الناس، يسألونه عن القراءات والعربية، وهو يجيبهم ويحتج على ما يقول بأشعار العرب [٧].

وهذا ابن أبي إسحاق الحضرمي (ت ١١٧)، أصبح ينافس محمد بن سيرين (ت١١٠) في مجالس المسجد الجامع بالبصرة، حتى جعله يقول [٨]: «لقد بغَّض إلينا هؤلاء المسجدَ». وكانت حلقته إلى جانب حلقة ابن أبي إسحاق. وبلغ ابنَ أبي إسحاق أنه يعيب عليه تفسير الشعر ويقول: «ما علمُه بإرادة الشاعر»؟ فقال: «إن الفتوى في الشعر لا تُحل حراماً ولا تُحرم حلالاً. وإنمانُفتي فيما استتر من معاني الشعر، وأشكل من غريبه وإعرابه، بفتوي سمعناه من غيرنا، أو اجتهدنا فيها اراءنا. فإن زللنا أو عثرنا فليس الزللُ في ذلك كالزلل في عبارة الرؤيا، ولا العثرةُ فيه

(١) العقد الفريد ٢ ، ٤٨٥.
(٢) يزيد بن الحكم. الأمالي ١ ، ٦٨ ، ٦٩ والخزانة ١ ، ٤٩٥-٤٩٩
(٣) الآية ٨٤ من سورة ص .
(٤) شرح قواعد الإعراب ص ٦٣ . ٦٤ . وانظر تنوير المقباس ص ٢٨٤
(٥) الآية ٦ من سورة المائدة .
(٦) تفسير الطبري ١٠ ، ٥٥
(٧) إنباه الرواة ٢ ، ١٨
(٨) إنباه الرواة ٢ ، ١٠٦-١٠٧

كالعثرة في الخروج عما أجمعت عليه الأئمة من سُنة الوضوء، وكرهته الجماعة من الاعتداء في الطهور». فبلغ ذلك ابن سيرين، فأقصر عما كان عليه من الإفراط في الضوء، وأصبح إذا جاءه الرجل يسأله عن الرؤيا يقول. هاتِ حتى أظنّ لك. وأصبح ابن أبي إسحاق، بعد أن بلغه كلام ابن سيرين يقول: أظنّ الشاعر أراد كذا، واللغة توجب كذا.

والمفضل الضبي ( ت ١٧١) . راوي الكوفة وعالمها، يتأثر خطوات شيوخه ومعاصريه من رجال المدينتين، فيعرض لبعض النصو محللاً معرباً. فقد أنشد قول قيس بن زهير[١]

وإن شَهَّرَتْ لَكَ، عَن ساقِها، فَوَيهاً، رَبِيعُ، فلا تَسأمِ

ثم قال إذا نصبت «ربيع» أراد الترخيم: يا ربيعة. فلما حذف الهاء للترخيم ترك العين مفتوحة. ومن رفع ذهب به مذهب الاسم التام المفرد، وإن كان مرخماً، كقول ذي الرمة: فيامَيُّ ما يدريكِ

ولا يخفى ما كان يومئذ لدى أبي عمرو بن العلاء ( ت١٥٤) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢) والكسائي (ت١٨٩) والفراء (ت٢٠٧)، وكان خلَفهم في متابعة التحليل الإعرابي، بين ثنايا المصنفات والمجالس والمناظرات.

### ٥. الإعراب الصوتي:

وهو تلوينُ أواخر الكلمات المعربة، بما يناسب التركيب من رفع ونصب وجر وجزم، أو تغييرُ هذه الأواخر للدلالة على الوظائف التركيبية لها، تبعاً لمقتضيات العوامل. وقد اختلف النحاة فيه ألفظي هو أم معنوي؟ وعندي أنه يضم الجانبين، لأنه لفظ مخصوص يدل على وظيفة تركيبية وموقع نحوي.

ولا شك أن العرب كانوا يُجرونه في كلامهم وكتاباتهم قبل الإسلام، ثم نزل القرآن الكريم، فزاده وضوحاً وتحقيقاً واستعمالاً، حتى روي عن النبي . عليه السلام . أنه قال «أعرِبُوا القُرانَ»[٢]، وعن أبي بكر الصديق . رضي الله عنه . قوله[٣] «لَتَعلُّمُ إعرابِ القُرانِ أَحَبُّ إليَّ مِن تَعلُّمِ حُروفِهِ»، وعن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه «تَعلَّموا إعراب القُرانِ كما تَتعلَّمُون حفظَهُ»[٤]

(١) أمثال العرب ص ٣٩، ٤٠ .

(٢) المستدرك ٢ . ٤٣٩، وقال الحاكم «هذا حديث صحيح الإسناد على مذهب جماعة من أئمتنا». وزاد عليه بعض الرواة «فإن الله يُحبُّ أن يُعرَبَ أيُ القُرانِ». الورقة ٢٢٣ من المدخل في إعراب شواهد المفصل.

(١) تنبيه الألباب على فضائل الإعراب ص ٧٦ والوقف والابتداء ١ ٢٠

(٢) إعراب القرآن للنحاس ١ ١١٥، ١١٦.

ثم تتبع أبو الأسود مظاهر هذا الإعراب، ورصد صورها وأشكالها، وشرع في تثبيتها في المصحف الشريف. قال[1]: «رأيت أن أبدأ بإعراب القرآن». وأمر أحد تلاميذه بقوله: «خذ المصحف وصبغاً يخالف المداد. فإذا فتحتُ شفتيّ فانقط واحدة فوق الحرف، وإذا ضممُتهما فاجعل النقطة إلى جانب الحرف، وإذا كسرتُهما فاجعل النقطة في أسفله. فإن أتبعتُ شيئاً من هذه الحركات غُنة فانقط نقطتين». فابتدأ بالمصحف حتى أتى على آخره، ثم وضع كتابه المعروف باسم «المختصر». ولابد من الإشارة ههنا إلى أن هذا الإعراب لم يكن مقصوراً على أواخر الكلمات المعربة، وإنما شمل جميع الكلمات دون تمييز، برمتها، فضبط بعض الحروف بما قال، وكان فيه تحقيق لما ذكرناه في إعاب البنية من قبل. وهذا ما تنبهت له، ولم أجد من النحاة من ذكره قبل، مع أن رجال علوم القرآن كانوا على علم به صريح[2].

غير أن خلفاء أبي الأسود استطاعوا تمييز هذا النوع الجانبي المعروف من الإعراب، حين اكتشفوا ما أسموه بالبناء، فأصبح لديهم ما هو معرب وما هو مبني. ثم جاء الخليل بن أحمد فهذب أسلوب الدؤلي في الضبط، ووضع الحركات المتعارفة الآن

ونحن لو استجمعنا تلك الأنواع من الأعاريب، وتصفحنا جوانبها، لرأينا الأخير منها هو الذي يمثل العمل الإعرابي. بيد أن كثيراً من النحاة القدماء تسامحوا في التعبير، فتُوُهِّمَ عليهم ما لم يقصدوا، ومن ثم بدا في كتب المتأخرين والمعاصرين تخليط ظاهر، في توظيف كل من هذه المصطلحات، واستخدامه في مكانه الملائم من البحث والدراسة، وكذا الخلاف والحجاج نتيجة لذلك التخليط[3]

**نظريات تفسر العمل**

عندما تتصفح كتب النحو القديمة تجد حديثاً مفصلاً عن الإعراب الصوتي، وتعبيراً عنه بأنه عمل لغوي، يقوم على أثر ظاهر في كثير من كلمات التركيب النحوي. إلا أن هذا التعبير وذلك العرض لم يحاولا وضع تفسير محدد لآلية ذلك العمل المذكور، وإن كانا قد رجعا به إلى الحاجات التركيبية التي تصور الكلمات في العبارة، وتحمّلها دلالات إعرابية مختلفة، تقتضي صوراً صوتية تلازم كلاًّ منها، وتدل عليها السامع والقارئ، لتحدد المراد.

(١) إيضاح الوقف والابتداء ص ٤١ والمحكم في نقط المصاحف ص ٧ ومراتب النحويين ص ١٠.

(٢) انظر المقنع ص ١٢٦

(٣) ظاهرة الإعراب ص ١٥ ـ ١٨ ودراسات في الإعراب ص ١١ ـ ١٦

فالعمل الإعرابي ـ كما ترى ـ ظاهرة حاضرة في أذهان المتكلمين والسامعين، ولدى الكتاب والقراء والباحثين في المجال النحوي. والحديث عنها مستفيض يشغل جميع الكتب والرسائل النحوية، ويعرض نماذج كثيرة جداً تحقق ما ذهبنا إليه، وتحمل الدارس على الاهتمام بها ومتابعة استطالاتها، إلا أنها، مع هذا، لم تُولَ حقها من البحث الدقيق، ولم يوضع لها حل واضح في تلك المصادر القديمة. وقد حاول كثير من النحاة والدارسين بعدُ أن يتناولوها بالتفسير، ويرددها إلى أسباب مباشرة أو غير مباشرة، يمكننا استعراضها كما يلي

**١. النظرية اللفظية :**

ترى في مصادر التراث النحوي عبارات ، تنسب العمل الإعرابي إلى الألفاظ ظاهرة أو مقدرة. فالخليل بن أحمد (ت ١٧٥) جعل[١] «نعم وبئس» وأخواتهما تنصب الفكرة وترفع المعرفة» وجعل «أنْ» تنصب الأسماء، و«مذ ومنذ» ترفعان ما بعدهما وتجرانه. وذكر الرفع بـ «هل» وأخواتها من حروف الرفع، والجر بـ «عن» وأخواتها، وذكر أيضاً أن الفاعل يُرفع بفعله، والمبتدأ يُرفع بالابتداء، والمفعول به يُوقع عليه الفعل، وأشار إلى العمل الإعرابي حين ذكر لغة تميم في «ليتما».

وخلف الأحمر (ت ١٨) يضع في مقدمته [٢] أبواباً للحروف التي ترفع والتي تنصب والتي تخفض والتي تجزم، ثم يجعل «إنّ» وأخواتها ناصبة للأسماء والنعوت ورافعة للأخبار، و«كان» وأخواتها رافعة للأسماء والنعوت وناصبة للأخبار، و«أنْ» وأخواتها ناصبة للأفعال ، و «مذ» خافضة ورافعة، و«رب» و«كم» خافضتين فحسب. كل ذلك تفضيل لما نص عليه في خطبة كتابة من مجموع العوامل .

أما سيبويه (ت ١٨٠) فقد كان أبعد في التعبير عن هذا المعنى، إذ صرح بلفظ العامل مراراً، وذكر[٣] أن النصب والجر والرفع والجزم تحدثها العوامل، التي لكل منها ضرب من اللفظ في حرف الإعراب، وأن الفتح والكسر والضم والوقف بناء ، لا يزول ولا أثر للعوامل فيه، وأن العرب إذا أعملت شيئاً مضمراً لم تخرجه عن عمله مظهرا في الجر والنصب والرفع، وأن ما يعمل في الأفعال لا يعمل في الأسماء، وما يعمل في الأسماء لا يعمل في الأفعال.

---

(١) الجمل في النحو ص ٧٠ و١٢٨ و١٣٥ ـ ١٣٧ و ١٦٧ و ١٧٢ و ٢٠٢ و ١٥٨ ، و٣٦ و٩٤. وانظر ص ٣٤ ـ ٣٥ و ١٧٢ و ١٩٠ منه.

(٢) نصوص نحوية ص ١٢ ـ ١٤ و٢١ و ٢٥ ـ ٢٦ و ٣٠ و١١

(٣) الكتاب ١ ٣ و ٥٤ و ٤٠٩

وكذلك كان شأن من عاصر هؤلاء أو خلف بعدهم، فالفراء يقول[1]: أعمِلْ في «ما» و «أيّ» الفعل الذي بعدهما، ولا تُعمل الذي قبلهما إذا كان مشتقاً من العلم، والظنُّ ناصب، و«كان» و«ليس» يرفعان، و«إنّ» وأخواتها ينصبن ولما حذف الناصب رفعت...

ولقد تلبث النحاة بعد هؤلاء أمام تلك العبارات وأمثالها، يتناولونها بالبحث والتأويل، فكان أن حددوا مراميها بالزعم أن العامل هو الحدث بلفظه من فعل أو اسم أو حرف . ثم تابعهم المتأخرون بتفسيرات وحواش وتغريرات، فإذا العامل هو اللفظ نفسه مجرداً من معناه، لأن المعاني . كما قالوا. إنما تعلم في المبتدأ والمضاف إليه والتابع مثلاً. وبذلك أصبح لديهم عوامل كثيرة بلغ عددها المائة، فيها أصلي وفرعي، وقوي وضعيف، وملفوظ ومقدر، وموجود ومعدوم، ومبدل ومبدل منه... كما تميز فيها نواصب وجوازم وحروف جر، وما يرفع وينصب، وما ينصب ويرفع، وما ينصب مفعولين أو ثلاثة. . وكثر الخلاف والحجاج والاستدلال، فاختلفت تلك الأصناف والأقسام والألوان وتداخلت حتى رأينا مثلاً[2]:

رافع المبتدأ هو الابتداء أو الخبر، أوالذكر الذي في الخبر، أو التجرد من العوامل، أو الإسناد أو الأولية، أو الشبه الفاعل.

ورافع الخبر هو المبتدأ أو الابتداء، أو الابتداء والمبتدأ، أو الابتداء بوساطة المبتدأ.

ورافع الفاعل هو الإسناد أو الشبة بالمبتدأ، أو الفعل وما أشبهه، أو الفاعلية، أو تفرغ الفعل له، أو إحداثه الفعل.

ورافع الفعل المضارع هو التجرد من العوامل، أو وقوعه موقع الاسم، أو حرف المضارعة، أو المضارعة للاسم، أو الإهمال، أو السبب الذي أوجب له الإعراب.

وناصب المفعول به هو الفعل وما أشبهه، أو الفاعل، أو الفعل والفاعل، أو المفعولية. وكذلك سائر المفعولات. وقيل بل ناصبها شَبه المفعول به وزادوا في المفعول معه الواو أو الفعل المضمر أو الخلاف . وقيل: الواو مهيئة لنصبه نصب الظرف «مع».

وناصب المستثنى هو «إلاّ»، أو ما قبلها من الفعل، أو الفعل بوساطتها، أو« أنَّ» مقدرة بعدها،

(١) معاني القرآن ١ ٤٦ و ٥١ و ٥٣ ٢٤ و ٢٩ ٣٤ و ٥٥ ٥٧ و ٧٤ ٧٩ و ٨٢ ٨٨ و ٩١ و ١١٩ و ١٢

(٢) شرح الأشموني وحاشية الصبان ١ ١٩٣ و ٢٠٢ . ٤٣ و ٨٧ و ١٠٩ من الإنصاف و ١٢٢ و ١٢٦ و ١٣٥ و ١٤٣ و ٢٢٨ والمسائل ٦ و ١٩ . ١٣ و ١٩

أو «أنْ» في أول «إلاّ»، أو الخلاف، أو فعل مقدر.

وجار المضاف إليه هو المضاف، أو الإضافة، أو حرف جر محذوف، أو «عند» محذوفة

وجازم جواب الشرط هو الأداة، أو فعل الشرط، أو الأداة مع الفعل أو الجوار.

وجازم جوابِ الطلب هو الأداة المحذوفة، أو الطلب، أو الأداة نائباً عنها الطلب، أو معنى الجواب، أو اللازم المحذوفة...

ولهذا كله، بالإضافة إلى ما انصب فيه من اعتلال وجدال وتمحل، رأينا القاضي الظاهري ابن مضاء (ت٥٩٢) يضيق بالنظرية اللفظية[١]، تأثراً عليها ومسفهاً إجماع النحاة وإصرارهم على تحكيمها في موضوعات النحو والإعراب، لأنه - كما يقول - يستحيل أن يحدث الألفاظ بعضها بعضاً، ويجب في العامل أن يكون حاضراً حين العمل مع أنه لا يحدث الإعراب إلا بعد غياب العامل المزعوم، وليس في هذه العوامل ما يفعل بالإرادة كالحيوان، ولا ما يفعل بالطبع كالنار والماء.

وكان في الشرق أيضاً من نفي أن يكون للامل اللفظي أثر حقيقي في المعمول، وذهب إلى أن العوامل أمارات وعلامات لما يقع من الإعراب [٢]، فتعقبه من أنكر عليه هذا الزعم وأسقط نتائجه[٣]. ثم جاء في العصر الحاضر من يتابع الثورة على العامل اللفظي، ويرده إلى التأثر بالمنطق الأوسطي[٤].

**٢. النظرية المعنوية :**

اعتاد النحاة القدماء، أن يكون لديهم، مع التفسير اللفظي للإعراب، شذرات تنسب إلى المعاني الإعرابية عملاً في المفردات. فأنت تقف على كثير من العبارات في كتبهم، يجعل للمعاني التي هي وظائف تركيبية أثراً صوتياً فيما يمثله من الكلمات، ويصطلح له أسماً يعبر عنه في التركيب. وقد عرضتُ فيما مضى نماذج كثيرة تضم بعض هذه التسميات.

وأنت تراه مثبوتاً، على غير نظام، في المصادر النحوية الأولى، وما سار على هديها. ففي

(١) الرد على النحاة ص ٨٧ ـ ٨٨ وأصول النحو العربي ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ و ٢٧٨ و الخصائص ١ : ١٠٩.

(٢) أسرار العربية ص ٦٨ ـ ٦٩ والإنصاف ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) شرح المفصل ١ : ٨٤ ـ ٨٥.

(٤) أصول النحو العربي ص ٢٣٩ و ٢٧٣ وانظر النزعة المنطقية في النحو العربي ص ٤٧ ـ ٥٠ وظاهرة الإعراب ص ٦٨ ـ ٧٤ والمفتاح لتعريب النحو ص ٢٠٩ وفي النحو العربي ص ١٦ ودراسات في الإعراب ص ٣١ وفي أصول اللغة ص ١٣١

«الجمل» للخليل[1] النصب أحد وخمسون وجهاً: نصب من مفعول، ونصب من مصدر.... والرفع اثنان وعشرون وجهاً · النصب أحد وخمسون وجهاً. نصب من مفعول، ونصب من مصدر.. والرفع اثنان وعشرون وجهاً الفاعل، وما لم يذكر فاعله... والخفض تسعة: خفض بالإضافة، وخفض بالجوار... والجزم أثنا عشر وجهاً جزم بالأمر، وجزم بالنهي، وجزم بجواب الأمر والنهي بغير الفاء، وجزم بالمجازاة، وجزم بخبر المجازاة، وجزم بالوقف، وجزم بالدعاء...

وهذا خلف الأحمريقول[2]. كل مضاف أضفته إلى شيء فالمضاف إليه خفض، والرفع يأتي من ستة وجوه وهي الفاعل، وما لم يسم فاعله، والابتداء، والخبر، واسم «كان»، وخبر «إنّ»، والنصب يأتي من اثنى عشر وجهاً، وخبر المعرفة منصوب أبداً نحو. (هذا بعلي شيخاً)[3]، والنداء المفرد رفع، والنداء المنسوب نصب كله، والندبة منصوب، والاستثناء نصب كله، والتحقيق رفع كله، والتحذير والإغراء منصوبان كلهما...

وهذا الفراء يقول[4]. ولو كان «اللسان» مرفوعاً لكان صواباً على أنه نعت، «ومن» في موضع رفع، و«المقيمين» موضعه خفض، وتكون «أنّ» في موضع رفع، وإن شئت كانت في موضع نصب، وجاز النصب على الجواب والرفع على الاستئناف، والنصب جائز على الصرف، و«فاطر السماوات» مخفوض في الإعراب تجعله صفة من صفات الله تعالى، ويرفع «خالق» علي الابتداء وعلى أن يكون خبراً، و«ذكرى» في موضع نصب ورفع...

فإن قلت. هذه العبارات ليست نصاً بالعمل المعنوي، وتحليلها في تلك المصادر يحتمل العمل اللفظي أو الإنساني. قلنا نعم فهي تحتمل ما ذهبنا إليه وما ذكرتَ. وها هي ذي أمثلة أخرى تأتي الاحتمال، وتؤكد العمل المعنوي في الإعراب. فالمبتدأ مرفوع [5] عند سيبويه بالابتداء. وقيل: هو مرفوع بالإسناد، أو بشبه الفاعل، أو بالإخبار عنه. والخبر مروفع عنده بالابتداء، أو بالابتداء مع توسط المبتدأ. والفعل المضارع مرفوع عند البصريين بحلوله محل الاسم، أو بالمضارعة للاسم، أو بالإهمال. والفاعل مرفوع بالإسناد. أو بالمفعولية، وكذلك سائر المفعولات أو بشَبه المفعول به، إلا المفعول معه قيل: إنه منصوب علي الخلاف. والمستثنى والظرف الواقع خبراً هما أيضاً

(1) الأشباه والنظائر ١ ٢٣٧، ٢٣٩.
(2) ص ٣٤ و ١١٧ و ١٧٢ و ١٩
(3) نصوص نحوية ص ١٣ و ١٥ و ١٦ و ٢٠ و٢٢ و٢٥.
(4) الآية ٧٢ من سورة هود
(5) معاني القرآن ١ : ٥٦ و ٦٥ و ١٠٧ و ٢١١ و ٢٧٦ و ٢٢٨ و ٢٤٨ و ٢٧٠

منصوبان بالخلاف. واسم «كان» وأخواتها مرفوع بشبه الفاعل، وخبرها منصوب بشبه المفعول. والمضاف إليه مجرور بالإضافة وجواب الطلب محزوم بالطلب، أو بمعنى الجواب والصفة معربة بالوصفه لصاحبها، والتوكيد والبدل بالتبعية.

تلك صور من النظرية المعنوية، تجعل العامل في المفرد هو الوظيفة الإعرابية التي يمثلها. ولو جمعتَ بقية الصور الشبيهة بها كان عندك اتجاه معنوي واضح في تفسير العمل الإعرابي، استجاب له بعض المعاصرين وجعلوه النظرية المثلى في فهم ظواهر الإعراب[1]. بيد أن هذه المحاولات لا تستوعب كل ألوان التغيرات الصوتية في التركيب، نحو اسم «إنّ» وأخواتها وخبرها، وبابي الاشتغال والتنازع، والحال والتمييز، والمجرور بالحرف، والمنصوب بنزع الخافض، والفعل المضارع بعد النواصب والجوازم، وأساليب القطع والمدح والذم، والاسم بعد حروف العطف... وقد سفه ابن مضاء هذه النظرية، ونفى العقل عمن يدعيها[2]

ثم هي تقيم أحكامها على أن العلاقات النحوية ووظائفها أمور معنوية خالصة، فتكون محدودة الأبعاد، إذ تغفل ما في التركيب من علاقات لفظية، تتغلب أحياناً على المعنوية فالمبتدأ والفاعل في المعنى قد يكونان مجرورين نحو هل عندك منسؤال، وكيف بزيد، وأعجبني صدق أخيك والمجرور بالحرف ينصب إذا نزع الخافض نحو قعدت طريق السوق. والمنصوب قد يجر أيضاً نحو هل ترى من فطور، وألست بربكم، ولا الليل سابقُ النهار. والصفة قد تخالف الموصوف نحو لجأت إلي صديق كريمة أخلاقه، وأصبح أخوك بعيداً نظره. فكريمة و «بعيداً» هما صفتان في المعنى مخالفتان للموصوف الذي صار فاعلاً في التركيب وإذا تقدمت الصفة على الموصوف مضافة إليه زو غير مضافة، خالفته أيضاًفي الإعراب نحو هذا مجردُ ادعاء، ولميّة موحشاً طلل بل قد تخالفه وهي بعده نحو صلّى وراده رجالٌ قياماً، ومررتُ بماءٍ قعدة رجل، وعليه مائةٌ بيضاً.

والمميِّز للمبهم يتلون بأعاريب مختلفة نحو عندي خمسةُ أقلام وعشرون كتاباً وستة دفاتر. وهذا خاتمٌ ذهباً وخاتمٌ ذهب وخاتمُ ذهبٍ وختمٌ من ذهب. والجواب يجزم ويرفع وينصب نحو اجتهدْ تنجحْ واجتهدْ فتنجحَ، وإن تجتهدْ تنجحْ، وتنجحُ إن اجتهدت، وإذا يشاءُ يفعلُ. والخلاف المزعوم في الظرف المخبر به هو نفسه في المبتدأ كما هو في الخبر نحو الكتابُ أمامَك فلماذا

(١) أصول النحول العرب ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ والنحو الوصفي ص ٦٨، (٢) الرد على النحاة ص ٧١ ـ ٧٢ وإحياء النحو ص ٥٠ ـ ٦٤ وفي النحو العربي ص ٢٨

يقتصر النصب على الظرف دون الاسم قبله، وكلاهما في خلاف؟ والمنادي ينصب ويضم نحو: يا رجلاً، ويا رجلُ، ويا عبدَ اللّه، ويا محمدُ، ويا أميمةَ.

ثم إن الخلاف بين اللهجات والتقديرات الصناعية يولد أعاريب مختلفة للعبارة الواحدة نحو إنّ حراسنا أسدٌ أو أسداً،وليت العمر شبابٌ أو شباباً، وكأن زيدً بحرٌ أو بحراً، وما هذا بشرٌ أو بشراً، ولا حولَ ولا قوةَ إلا باللّه أو لا حولٌ ولا قوةٌ إلا باللّه، وكان مزاجها عسل وماء زو عسلاً وماءً، وليجُزَى قوم بما كانوا يكسبون أو قوماً، والسماواتُ مطوياتٌ بيمينه أو مطوياتٍ، وزيد أظنُّ ناجح أو زيداً ناجحاً، وتقول أخوك كريم أو أخاك كريم أو أخاك كريماً، ويا محمدَ بنَ عبداللّه أو محمدُ ، ونحن عُصبةٌ أو عُصبةٌ...

والمفروض في النظرية العلمية التي تعرض الظاهرة بالتفسير أن تضم جميع العناصر المكونة لها، وتضع حلاً شاملاً يستوعب تلك العناصر، ولا تخل بجانب لتشغل بأخر، أو تهتم بقسم وتهمل الباقي. والظاهر أن النظرية المعنوية لم تستطع ذلك حتى الآن.

**٣. نظرية التعليق:**

يرى بعض النحاة أن العمل الإعرابي حصيلة، لتشبث الكلمة بما يتمم معناها[١]. ذلك أن الاسم له معنى مستقل غالباً، ولا تشبث له بغيره، فليس له عمل أصلاً. أما الفعل فيدل على معنى في الفاعل، وهو كوه مخبراً عنه. ثم إن تضمنه للحدث هو باستقامه من المصدر. وعلى ذلك كان لا يدل على معنى في نفسه بالمطابقة كما يدل المصدر نحو الضرب والجلوس والدفع والجمع. وهذا القصور في الدلالة يعني حاجته إلى الفاعل، ليحقق فيه معناه ويتمم مقصده. ومن ثم حملته هذه الحاجة إلى التعلق بالاسم، وأوجبت له أن يكون عاملاً فيه. وكذلك الحرف يدل على معنى في غيره من اسم أو فعل، فواجب أن يكون عاملاً حقيقياً، في كل ما دل على معنى فيه. وهذا التشبث للحرف بما بعده معنى يترتب عليه تشبث لفظي، هو ما نسميه بالعمل.

وقد تناول التهانوي (ت ١١٥٨) هذا التوجه، وفسره من زاوية أخرى فقال[٢]: تعلُّقُ الفعلِ وما أشبهه بالاسم المتمكن سببٌ لثبوت وصف فيه، كالفاعلية والمفعولية والإضافة. وهذه معانٍ معقولة تستدعي نصب علامة، يُستدل بها عليها. فالإعراب الذي هو الرفع والنصب والجر دلائل عليها،

(١) نتائج الفكر ص ٦٨ و ٧٤، ٧٥ .

(٢) كشاف إصطلاحات الفنون (عامل)

والمعاني هي مقتضيات الإعراب، والكلمات التي تعلّقها بالاسم المتمكن سببٌ لحدوث هذه المعاني هي العوامل.

فالعامل إذاً هو اللفظ المسبب للإعرا، نتيجةَ تعلقه بما هو معرب لفظاً أو تقديراً أو محلاً. وذلك بعد تدخل الوظائف والمعاني التركيبية. وفي هذا شَبه مبدئي بما ذهب إليه بعض المتأخرين، حين جعل العامل[1] سبب الوظائف المعتورة للألفاظ، والوظائف سبباً للعلامات. ونحن هنا أمام مرتبتين لا مرتبة واحدة فالفاعلية والمفعولية والإضافة معانتسبّبها عوامل لفظية أو معنوية. فإذا هي وظائف تستدعي نصب علامة عليها هي الإعاب. ومن ثم كان العامل اللفظي أو المعنوي هو ما به يحصل المعى الطالب للإعراب.

والظاهر أن هذه التوجهات السببية لا تشمل جميع صور الإعراب بالتفسير الكامل. فالفعل المضارع يُنصب في النفي بـ «لن»، ويجزم في النفي بـ «لم» و«لمّا»، وهو يجزم أيضاً في الشرط بـ «إنْ» وأخواتها، ويبقى على رفعة في الشرط بـ «إذا» وأخواتها. والاسم يُنصب ويرفع بـ «إنّ» وأخواتها ،ثم يستقل بدخول «ما» عليها، وهو ينصب بالفعل مفعولاً لزجله ويجرب الحرف للمعنى نفسه . ثم إن المصدر الذي هو أصل في الاستقلال المعنوي ينصب بالمفاعيل، ويرفع الفاعل، وتتعلق به أشباه الجمل. فكيف يكون دالاً على معنى في نفسه، ثم يحتاج إلى تشبث بما يُتم معناه؟

## ٤. النظرية الصوتية :

لقد تابع بعض المعاصرين ابن مضاء في ثورته على العامل اللفظي، وأضافوا إليها تسفيهاً لأحلام القائلين به، وأدلة كثيرة يتعذر حصرها في هذا المقام، ثم نسبوا إلى الخليل بن أحمد [2] أنه أول حامل للواد هذه الثورة، حين جعل حركات الإعراب وسيلة للتوصل إلى تيسير النطق بالكلام، لا علاماتٍ لمعان زو وظائف تعبيرية أو أثر لفظي. أما ما اعتمدوه في نسبتهم هذه فهو قول سيبويه[3] «وزعم الخليل أن الفتحة والكسرة والضمة زوائد، وهر يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به. والبناء هوالساكن الذي لا زيادة فيه. فالفتحة من الألف، والكسرة من الياء، والضمة من الواو، فكل واحدة شيد، مما ذكرت لك».

(١) حاشية لصبان ١ ٤٧ وأسرار لنحو ص ٧٧ ٧٨ والنحو اوافي ١ ٧٤ . ومصدر هذه التوجيهات تعريف ابن مالك الإعراب في ص ٧ من التسهيل.

(٢) من أسرار اللغه ص ٢٣٧ ومدرسه الكوفه ص ٢٤٤ وفهارس كتاب سيبويه ص ١٠٠.١٠٢ وأبحاث في اللغة العربية ص ٩٨ ودراسات في الإعراب ص ٣٧ـ٣٨

(٣) الكتاب ٢ ٣١٥

ولو رجعت أنت إلى هذا النص، في سياقه ودلالاته، لتبين لك غير ما فهم منه هؤلاء. فقد أورده سيبويه في «باب حروف البدلش ، وأورد بعده «باب ما بنت العرب من الأسماد والصفات»، الأمر الذي يشعر أنه يعرض الموضوعات صرفية، بعيدة عن المقاصد الإعرابية. ويرجح هذا أن السيرافي (ت٣٦٨) علق عليه في شرحه للكتاب، بما يحصره في بنية الكلمة، ويخصه بالزاوية الصوتية للصيغ. قالسيرافي [1]: «يعني أن الفتحة تزاد على الحرف، ومخرجها من مخرج الألف. وكذلك الكسرة من مخرج الياء، والضمة من مخرج الواو».

ومما يؤكد زعمنا، ويقطع الشك باليقين، أن الخليل هنا تعرض للفتحة والكسرة والضمة، وهي حركات بند لا حركات إعراب. ولقد قصد الثانية لذكر النصب والرفع والجر. بل قد نص على البناء الساكن، وبين أنه أصل الحروف قبل دخولها في صياغة المفرد، ثم تلحقها تلك الحركات ليتمكن الإنسان من وصل الحروف بعضها ببعض، ويتيسر له النطق بالمفردات. وذلك عام لحروف الكلمة كلها، لا خاص باخر الكلمة المبنية كما ذهب أحد المعاصرين [2].

ثم إن قول سيبويه «زعم الخليل» يضعف إطلاق ما ذهب إليه الخليل، ويجعله مرجوحاً في بعض جوانبه. ذلك لأن الحركات في بنية الكلمة، مع أنها تيسر النطق وتمكن من وصل الحروف في اللفظ، كثيراً ما تكون لمعانٍ لغوية أو صرفية، كالذي نراه في . فَعُل وفَعِل ويُفعَل، ويَفعُل في المغالبة والتعجب، وصيغ المبالغة والمشتقات وجمع التكسير والتصغير والنسبة... ولولا ذلك لكانت هذه الحركات الداخلية غير متعينة، ولجاز تبديلها دون قيد، ولما أجاز أبو الأسود الدؤلي وبعض الكوفيين لأنفسهم أن يجعلوها حركات إعراب تدل على معان محددة، ويدخلوها فيما أسميناه إعراب البنية.

**٥. النظرية الخلافية.**

رغم إجماع النحاة على الدلالة الإعرابية للتغير الصوتي في أطراف المفردات المتعددة الوظائف، فإننا نرى قطرباً (ت ٢٠٦) يعترض تلك الدلالة، بل ينكرها ويسفه هذا الإجماع، ثم يفسر التغيرات الصوتية تفسيراً، قوامه أن الحركات وضعت لتخالف أصل السكون الملازم للوقف. وليس لهذا صلة بالنظرية الصوتية، خلافاً لمن ظن ذلك.

(١) دراسات في الإعراب ص ٣٧ ـ ٣٨ و ٧٠.

(٢) في حاشية الكتاب ٢ : ٣١٥ . وانظر ص ٦٩ ـ ٧٠ من دراسات في الإعراب.

فهو يصرح أن إعراب الكلام [١] ليس للدلالة على وظائف أو معان، بل لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون، ولو جعل العرب الوصل بالسكون لالتبس الوقف بالإدراج، وتعسر النطق عند وصل الكلام. فلما تيسر لهم التحريك في الإدراج جعلوا الحركات معاقبة للإسكان، ومساعدة على اعتدال الكلام وسهولة النطق.

وقد استدل على إبطال مذهب الجمهور، بورود أسماء متفقة الإعراب مختلفة المعاني نحو إنَّ زيداً أخوك، ولعل زيداً أخوك، وكأنَّ زيداً أخوك، وبورود أسماء مختلفة الإعراب متفقة المعاني نحو ما زيد قائمٌ وما زيد قائمٌ، وزيدٌ قائمٌ وإنَّ زيداً قائمٌ، وما رأيته منذ يومين ومنذ يومان، ولا مالٌ عندك ولا مالَ عندك وما في الدار أحد[٢] إلا زيدٌ وما في الدار أحد إلا زيداً، وليس زيد بجبانٍ ولا بخيلٍ ولا بخيلاً، و(إنَّ الأمر كُلَّه لِلَّه) و(إنَّ الأمرَ كلُّه لِلَّه) قُرئ نصباً ورفعاً. ثم خلص من هذا إلى القول لو كان الإعراب إنما دخل الكلامَ للفرق بين المعاني لوجب أن يكون لكل معنى إعراب يدل عليه، لا يزول إلا بزواله.

وقد استجاب لهذه المقولة بعض المعاصرين والمشترقين، ودافعوا عنها[٣] وظاهروها بالأدلة، ثم استغلها فريق للطعن في إعراب القرآن الكريم، مع أنها قائمة على افتراضات عقلية قوامها المغالطة فلوكانت دوافع الإعراب هي مخالفة الوصل للوقف، وتيسير النطق بالكلام المتصل، لاقتصرت تلك التغيرات على الكلام الملفوظ وغابت في المكتوب منه، ولكان في الملفوظ أيضاً يجزىء العربيٌ حركة واحدة لجميع المفردات.

ولا يدفع هذا ما اعتُذر به من طلب التوسع[٤] في التكلم بتلوين الحركات. إذ لو صح الاعتذار بهذا الجاز الرفع والنصب، والجر، في المفعول والمضاف، دون تخصيص والتزام، ولم يكن في المقاصد فساد آنذاك.

فإن قيل هؤلاء عوام العرب الآن وكثير من الدارسين، يقرؤون النص الواحد بصور مختلفة من الإعراب مختلة مضطربة، ويفهمون المراد، فلا يكون ما تزعمه من فساد للمقاصد والمرامي

(١) الإيضاح ص ٧٠ – ٧١ والتبيين عن مذاهب النحويين ص ١٥٦ – ١٥٩ والأشباه والنظائر ١/ ٧٩. وانظر ص ٤٨ من ظاهرة الإعراب وص ٣٧ من دراسات في الإعراب.

(٢) في المطبوعة أحداً.

(٣) من أسرار العربية ص ١٤٢ و ١٥٨ وفي أصول اللغة ص ٤٧، ٥٤. وفصول في فقه اللغة ص ٣٦٢ – ٣٨٥ وكان من ذلك دعوة إلى العامية انظر كلمات لقاسم أمين ص ١٢، ١٣ وتاريخ الدعوة إلى العامية ص ٣٦

(٤) الإيضاح ص ٧١

قلنا : لعل قطرباً استقى نظريته هذه من بيئة مستعربة أو مستعجمة في عصره، ثم طاب له أن ينقلها إلى لغة القران والأدب والعلم. فكانفي ذلك قياس مع الفارق لا يقره ذو جنان. فالعوام وضعاف الدارسين والمستعجمون والمستعربون، حين يقرؤون تلك القراءات المذكورة، يتولد لديهم صور مضطربة مسطحة من المفهوم، تبعاً لمستويات القراءة والثقافة والخبرة والتجارب. ولن يستطيع أحد الأدعاء أنهم على مستوى واحد، من الاستفادة والاستيعاب.

وما ذكره ابن خلدون ( ت ٨٠٨) عن العامية في عهده، وتعويضها من الحركات الإعرابية وسائل تعبيرية[1] أُخرى، ليس حجة على ما ذهبنا إليه، لأنه يخص العامية وحدها، وقد احتفظت برتب ثابتة للوظائف النحوية، وضحّت بطواعية الفصحى وقدراتها الإبداعية. واستوعبت المعاني اليومية والسوقية دون أن تتطاول إى الفن والعلم، بله نصوص القران الكريم

وكأن هذه المسألة كانت تطرح قديمًا في وجوه النحاة حتى رأينا الزجاجي يعرض لها ويبين سقوط الاحتجاج بها. فقد أوردها على لسان قائل، ثم ذكر أن معاني الكلام لا تفهم على حقيقتها إلا بتوفية الإعراب وأن فهم العامية محصور بما هو متعارف مألوف بالدربة. فلو أراد متكلم إيضاح معنى متلبس بغيره من دون تفهيمه بالاعراب لم يمكنه ذلك ولو صح أن الغاية من الإعراب سرعة الإدراج لما كان للجرمِ بالسون والبناءِ عليه مسوغ في الكلام، لأنه معرقل ومناقض لما وضع الإعراب له، ثم لكان من الأولى أن تنساق حركات أواخر الكلم تبعاً للف ما بعدها من الأوائل، تلتقفه فتسقط همزته، ويبقى بعضها على سكونه ويحرك بعضها بالكسر، تبعاً للأصول المرعية، كالذي يحدث في اللغات الأعجمية التي لا تعرف الإعراب، ففي الإنجليزية مثلاً ترى الجملة:

كيف أنت How are you تلفظ بالقطع. هَوْ أَرْ يُو، وبالوصل . هَو رَيُو، وأنا رجل I am a man تلفظ بالقطع أَيْ أَمْ إمَنْ، وبالوصل أي م مَنْ وهذا صديق قديم friend This is an old تلفظ بالقطع. ذِثْ إزْ أَنْ أُلْدْ فُرنْدْ، وبالوصل ذِثِ زِنُ لْدِفْرِنْدْ وفي اللغة الفرنسية مثلاً ترى الجملة:

هي كلمة حقيقية eat un mat ımrariable تلفظ بالقطع إيْ أَنْ مُو أَنْفَرَيَبْلْ، وبالوصل. إنَ

(١) المقدمة ص ١٢٧١، ١٢٧٢.

مُ تَنْقَرْيَبْلْ نصطف للدرس هنا Naus classasici تلفظ بالقطع نُوكْلَسُنْ إسِيْ، وبالوصل تُوكْلَسُنِ سي .

ثم ما الدليل على أن السكون فيه تبطئة للفظ الوصل بين المفردات؛ إننا نرى اللهجات العامية في أقطار العرب كلها قائمة على تسكين أواخر الكلمات، مع أنها وسلة التواصل في جميع مستويات العمل والأداء اليومية، حتى الغاء والتمثيل وكثير من الأناشيد، على الرعم من أن اللهجات هذه أميل إلى الحفة من الفصحى، وأكثر تتبعاً لها واقتناصاً. و ها هو ذا كثير من اللغات الأعجمية يعتمد السكون في عديد من مفرداته، ولا يفرط فيه إلا قليلاً.

وأخيراً نجد قطربًا. إذا استعرضنا الأمثلة التي التي اعتمدها لنقض ارتباط المعاني بالأعاريب، بعيداً من الدقة والصواب فالجمل «إنّ زيداً أخوك، ولعلّ زيداً أخوك، وكأنّ زيداً أخوك» يبدو فيها الاختلاف المعنوي مع نصب الأسماء الزوائل ورفع الثواني، لأن المراد بالأولى التوكيد، وبالثانية الرجاء، وبالثالثة الظن. نعم هذا صحيح لا غبار عليه، ولكنك لو نظرت إليها من الزاوية النحوية، ومحصت المعاني التي تضمها كل من الثلاث. لرأيتها ترتد إلى بؤرة واحدة، هي أن مصدر الخبر في المعنى مفعول به لفعل فاعله المتكلم أؤكد أخوة زيد لك، وأتوقع أخوة زيد لك، وأظن أخوة زيد لك. وهذه الوحدة في الوظيفة الإعرابية النحوية هي التي جعلت «إنّ» وأخواتها في باب واحد من شبه الفعل، لنصب الاسم ورفع الخبر، وحملت النحاة القدماء على تمييزها من سائر الأدوات في الوظائف والعلاقات.

والفرق بين قولك «ما رأيته منذ يومين» و«ما رأيته منذ يومان» أن المراد بالمدة الأولى زمن محدود بيومين كاملين، لأن «منذ» فيها هي بمعنى «من» و«إلى» أي لابتداء الغاية وانتهائها معا [(١)] والمراد بالمدة الثانية أن ما بيني وبين لقائه يومان، وقد يكون الفراق أقل منهما أو أكثر . ثلاثة أربعة أو عشرة من الأيام، لأن «منذ» فيها هي بمعنى «من» فقط أيلابتداء الغاية، وأنت أخبرت عن بعض ما مضى دون تحديد دقيق[(٢)].

والخلاف بين القولين «لا مالٌ عندك» و«لا مال عندك» أن المقصود بالأول نفي وجود المال، وبالثاني التبرئة والتنصيص على نفي وجود جنس المال، وليس مجردُ النفي كالنفي المؤكَّد الذي

(١) التصريح ٢ ١٧-١٨ .
(٢) حاشية الشيخ يس على التصريح ٢ ١٩-٢٠

استُقصي فيه آخر ما يمكن من التوكيد. ولهذا جُعلت الأولى من المشبهات بـ «ليس» أي للنفي المجرد، والثانية من المشبهات بـ «إنّ» لما بينهما من معنى التوكيد سلباً وإيجاباً[1].

والاختلاف بين الجملتين «ما في الدار أحد إلا زيداً» و«ما في الدار أحد إلا زيدٌ» قريب مما لمسناه في الفقرة المتقدمة. ذلكل لأن «أحد» في الجملة الأولى جوهري حضورها، وإسقاطها يخل بالعبارة والمراد، ويقطع الصلة بين المستثنى وما استثنى منه. أما حضورها في الثانية فعرضي لفظي، يجوز حذفة مع احتفاظ الجملة بصحتها ودلالتها على الحصر. حتى لقد زعم بعض النحاة أن كل حصر من هذا النوع الخالي من المستثني منه لابد أن يقدر فيه مستثنى منه محذوف. فالتوكيد في الثانية. وهو مفقود في الأولى. مصدره أن «زيد» بدل من أحد، وللبدل حق تكرار التعبير قبله فعلاً كان أو غيره، وفي هذا التكرير المقد يتحقق التوكيد. وإلا فالبدل هو المقصود بالحكم، وإنما جيء بالنفي و«إلاّ» له وحده، فكان ما زعمناه من الحصر. ولعلك واجد في تنغيم الجملتين ما يثبت هذا الفرق فأنت تقرأ الأولى متواصلة:

ما في الدارِ أحدٌ إلاّ زيداً.

وتقرأ الثانية بوقفه لطيفة بعد «أحد»:

ما في الدارِ أحدٌ. إلاّ زيد.

وفي هذا ما يعبر عن الاتصال بين «زيداً» و«أحد» والانفصال بين «زيدٌ» و«أحد»، وعن تكرار التركيب في البدل وعدمه في الاستثناء، وعما ذكره القدماء من أن الاستثناء نصب لتمام الكلام، والبدل مقصود بالحكم دون المبدل منه.

وقريب من هذا ما تراه بين القراءتين «إنَّ الأمرَ كُلَّه لِلهِ» و«إنَّ الأمرَ كُلُّهُ للهِ» فالتركيب في الأولى جملة واحدة، جاءت فيما «كل» لتوكيد استغراق جنس ما قبلها، وهو في الثانية جملتان كبرى تشمل جميع الكلمات، وصغرى هي «كلُّه للّه» وخبر لـ «إنّ». ولفظ «كلّه» في الأولى شبيه بلفظ «أحد» الذي جاز الاستغناء عنه افتراضاً. ولو ورد مثله في غير القرآن الكريم لجاز فيه ذلك، بينما هو في الثانية جوهري الحضور لأنه عمدة في الجملة الصغرى. وفي التلاوة يكون الاتصال تاماً بين مفردات القراءة الأولى، وتكون سكتة لطيفة بعد «الأمر» في الثانية. وهذا يعني أن الخبر

(١) التوضيح ١ : ٢٣٥.

بجملتين، فهو أوكد من جملة واحدة، وإن خلا مما تعارفه النحاة، لأنه توكيد لغوي بالتعدد والاستطالة.

أما نحو زيدٌ قائم وإن زيداً قائم، فقد جابه الفيلسوف الكندي به أبا العباس ثعلباً، بحجة أن المعنى واحد، والإعراب مختلف للحشو والتكثير، فقد ذكر له ثعلب[1] أن المراد بالجملة الأولى مجرد الإخبار عن القيام، وبالثانية إجابة عن سؤال سائل، فما أحار المتفلسف جواباً.

وأما قولك «ليس زيد بجبانٍ ولا بخيلٍ» أو «ولا بخيلاً» فإن العطف في الأول يحمل معه أصداء التوكيد للنفي بما جلبه من الجر بالباء الزائدة وهو في الثاني خالٍ من ذاك التوكيد لتفلته من لفظ الجر وتحمله النصب محلاً بالخبرية وأما نحو «ما زيدٌ قائماً»، و«ما زيدٌ قائمٌ» فهو معنى واحد بلا شك، إلا أنه عبر عنه بلهجتين مختلفين. وليس من اضروري أن تتماثل اللهجات في التعبير عن المعنى الواحد دائماً.

وبعد هذا التحليل للأمثلة التي اعتمدت قطرب. وبيان ما تحمله من خلافات معنوية ظاهرة أو دقيقة، يبدو لنا صاحبها إما غافلاً عما كشفناه، وإما من مدفوعاً بحماسته لما توهم، يتجاهل الوقائع اللغوية، ويغالط في البحث والجدال. على أن هذا كله لا ينفي صحة نظريته في غير الظواهر الإعرابية، كالتقاء الساكنين في كلمة واحدة أو في كلمتين[2]

## ٦. النظرية الإنسانية :

في التراث النحوي القديم أيضا، ترى من العبارات ما ينسب العمل الإعرابي إلى الإنسا، بتلميح أو تصريح. فالعرب[3] قد يضمرون في الفعل الهاء فيرفعون المفعول به نحو زيد ضربته . وإذا قلت مررت بزيد الرجل الصالح، نصبت على المدح وإن شئت جعلته بدلاً من «زيد» فخفضته، وإن شئت رفعته على إضمار «هو . والشعراء والمتحدثون ينصبون ويرفعون ويجرون ويجرمون ما في عباراتهم. تبعاً للضوابط والأصول لفظاً أو تقديراً.

وعندما عرض خلف الأحمر للحرف جاء لمعنى قال إنه الأداة التي بها[4] ترفع وتنصب وتخفض الاسم وتجزم الفعل. تقول[5] إنَّ زيداً قائم. نصب «زيداً» لأن اسم «إنَّ» ورفعت «قائم»

(١) الأمتاع والمؤانسة ١ ١٣٢ ودلائل الاعجاز ص ٢١٩ ومفتاح العلوم ص ١٧١. وبعض المعاصرين ينسب ذلك إلى المبرد
(٢) انظر ص ١٠١ - ١١٠ من أبحاث في اللغة العربية.
(٣) العمل في النحو للخليل بن أحمد ص ٣٦ و ٦١ و ٣٧ و ٢٢٥
(٤) نصوص نحوية ص ١٢ وقد سقط «بها» من مطبوعة «مقدمة في النحو» فتغير مراد المؤلف
(٥) نصوص نحوية ص ١٩ و ٢٥، ٣٦ و ٣٠

لأنه خبر «إنّ». و«منذ» تخفض بها كل شيء مما أنت فيه وما قد مضى، و«من» تخفض بها ما أنت فيه ونرفع بها ما مضى. وإذا أردت بـ «كم» أن تأتي بمعنى «من» نصبتَ ما يأتي بعدها...

ونظير هذا كثير جداً في كتاب سيبويه، وغيره من قدماء رجال التراث النحوي، يتعذر حصره أو الإشارة إليه. هذا الفراء يقول[1]. «السلام» على معنيين إذا أردت به الكلام نصبته وإذا قدرت معه «عليكم» رفعته، وقال بعض الشعراء.. فنصبَ، وإن أضفت لى المعرفة شيئاً رفعت فقلت . نِعمَ سائسَ الخيل زيدٌ ...

تلك نصوص تحمّل المتكلم تبعة الإعراب، وتنيط به القيام بتغيير الحركات واستبدال بعضا ببعض. ولما اسندت موجة الاعتزال، وتغلغلت في مطاوي البحث العلمي، ظهرت لها اثار في ميدان الإعراب كسائر العلوم الإسلامية. ومن أصداء تلك الاثار ما نسب إلى الإنسان من خلق أفعاله بعيداً عن القدر، فكان أن انسحب هذا إلى معتزلة النحاة، فصاغوا نظرية تفسر العامل تفسيراً إنسانياً صرفاً. وقد مثل ابن جني (ت ٣٩٢) هذه النزعة، حين عرض للعوامل اللفظية والمعنوية قائلاً [2] «وإنما قال النحويون عامل لفظي وعامل معنوي، ليروك أن بعض العمي يأتي مسبباً عن لفظ يصحبه. . وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلق به... فأما في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل، من الرفع والنصب والجر والجزم، إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره».

فهو ينفي أن يكون للصوت أو للمعنى عمل، ويرد ذلك كله إلى المتكلم وحده. وها هو ذا الرضي (ت٦٨٦) يتابعه فيما ذهب إليه، ليقول[3] الموجد للمعاني وعلاماتها هو المتكلم ولكن النحاة جعلوا الألة كالموجدة لها، ولذا سميت عوامل.

ولعلك تتلمس في هذه النظرية تطرفاً في تمثيل نزعة الاعتزال، وتحقيقاً للقدرية التي تجعل للإنسان حرية العمل، وترد إليه ظواهر الأحداث في كثير من المجالات حتى التعبير اللغوي، ونحن إذا أطلقنا لها العقال، وفهمنا معناها فهماً ظاهرياً، وسايزناها إلى اخر مدى ترمي إليه، رأينا الإنسان قد تملك زمام اللغة وتسلط على توجيهها والتصرف فيها، فكان في العربية مثلاً صور ونماذج مختلفة متناقضة من الأشكال اللغوية، كالذي تراه في اللجهات العامية عند العرب.

بل قد يحق لنا أن نتجاوز تلك الصور اللهجية، ونصير إلى لهجات فردية، تمثل قدرات كل

(١) معاني القران ١ ٤٠ و ٥٥ و ٥٧.
(٢) الخصائص ١ ١٠٩ـ ١١٠ وانظر ص ٤٠ . ٤٢ من إحياء النحو وص ١٣٨ من كتاب في أصول اللغة.
(٣) شرح الكافية ١ . ١٨ . ٢٥ و ٧٨

إنسان على حدة، وتعبر عن نزعاته في التقعيد والتأصيل والتفريع، على غرار ما يبتدى من تميز في سلوك الأفراد ومواقفهم وعواطفهم وتطلعاتهم. وهذا أمر يرفضه الواقع اللغوي، وينافي الطبيعة الاجتماعية للغاب[1] نعم قد يكون في هذا تمثيل لصور العبث الطفولي، في صياغة ما لا يُعرف من الإنجازات الشخصية، أما اللغة، الفصحى منها بخاصة، فإنها بعيدة جداً من الفردية المطلقة، ولا تعيش إلا في بيئة جماعية . ولذلك تتسم بالمحافظة والوحدة والمعيارية.

إن نسبتة العمل الصوتي إلى الفرد، دون ضوابط وقوانين ووسائل محددة للإجزاد والتفيذ، تعني توزع النشاط اللغوي تبعاً للحاجة الشخصية والميول الفردية والقدرات الخاصة فإذا الكلام بلا نظام ولا أحكام، وإذا اللغة مشقة متفرقة، لا تنقل فكراً أو شعوراً أو تجربة، ولا تصل ما بين الناس، فتفقد شخصيتها وخصائصها والغايات التي ولدت فيها في الحياة، فإن أريد لهذه النسبة أن تفسر ظواهر اللغة كان لابد لها من ربط بمجتمع ينظم ويقنن، ووسائل تحقق وتنفذ.

والراجح أن هذه النظرية تظن العامل عنصراً مادياً مؤثراً، وينتج الأحداث والأصوات ولذا تنسب الإعراب إلى الفرد، يكيّفه بجهاز النطق ويصدره مع الكلام. والحق أن العوامل في كثير من العلوم الطبيعية ليست كلها مؤثرات، وإنما غالبيتها عناصر تصحب الظواهر وترافق حدوثها، كشروط لا كأسباب وعلل. هذا في العلوم الطبيعية المادية، فما قولك في العلوم الإنسانية، واللغة منها بخاصة؟.

**٧. النظرية الإلهية :**

يرى بعض العلماء أن اللغة العربية توقيف من اللّه ـ سبحانه ـ علّم أبا البشر ادم ـ عليه السلام ـ من أصولها ما يحتاج إليه انذاك، ثم علم من أنبياء العرب ما شاد حتى ختم ذلك بما اتاه محمداً ـ ﷺ تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة [2]. وكأن هذا المذهب اللغوي منافس لماولدته توجهات الاعتزال، من تحكيم واسع للعقل و الإنسان، في قضايا اللغة ومسائلها المتعددة وقد استمر له سلطان على بعض العلماء والمفكرين، حتى إذا شب المذهب الظاهري في الأندلس، وانتشرت اثاره في العلوم الإسلامية، وجد له منفذاً على يد ابن مضاء القرطبي في موضوع ظواهر الإعراب، وصار له نظرية تناسب مشربه في التوقيف والجبر والانقياد، إذ لا فاعل عند أهل الحق إلا اللّه.

(١) الصاحبي ص ٧ ـ ٨

(٢) اللغة بين المعيارية والوصفية ص ٥١ وانظر اللغة والنحو بين القديم والحديث ص ١٨٩ ـ ١٩٠ وفي أصول اللغة والنحو ص ١٣٨

سبحانه. وفعل جميع المخلوقات هو فعله.

فهذه الأصوات الإعرابية ليست لعامل لفظي أو معنوي، وليس المتكلم هو صاحبها كما ادعت المعتزلة. بل هي، في مذهب أهل الحق، من فعل الله، تعالى. وإنما تُنسب إلى الإنسان مجازاً، كما ينسب إليه سائر زفعاله الاختيارية [1]. فالله. عز وجل. هو الذي هيأ للمتكلم إظهارها والنطق بها، ووجهه إلى تحقيقها وتنفيذ صورها في الكلام. فالعمليات اللغوية في الإعراب تنسب إلى الله، سبحانه. ولذا أسمينا هذه النظرية إلهية [2].

وبناء على هذا، استطاع ابن مضاء أن ينكر ضروب العوامل، ويجرد الكلام من آثارها والاختلافات التي تكاثرت مع الأيام، ويضع مصطلحاته جديدة تناسب مذهبه، هي. التعليق والمتعلَّق والمتعلِّق به [3] وكانت هذه تستخدم لدى النحاة. كما قال. في أشباه الجمل وارتباطها بالأحداث، فنقلها إلى ميادين الأصوات الإعرابية كلها، وحاول تطبيقها في نماذج من التراكيب، ولا سيما التنازع والاشتغال.

وإذا اسقطنا على هذه النظرية أسلوب أصحابها الظاهري، ونسبنا إلى الله. تعالى. العمل الإعرابي، ترتب على ذلك [4] أن تكون قوانين الإعراب ونماذجه في القبائل كلها واحدة، وتعذر على العرب أن يصدر عنه ما يخالف أخاه في لهجة أو لهيجة. غير أننا نرى في قواعد الكلام وأمثلته صوراً مختلفة، بين قيس وتميم والحجازيين وهذيل وطيّئ وأزد شنوءة وبلحارث... حتى في تلاوة القرآن الكريم ورواية الشعر.

ثم إذا سلمنا جدلاً بما تقترحه هذه النظرية وجب علينا أن ندع البحث في الأسباب والعلل، للظواهر النحوية خاصة واللغوية عامة، بل انسحب ذلك أيضاً إلى جميع العلوم الطبيعية والاجتماعيةوالإنسانية، لأن السبب الأول في ظواهر هذا كله. بلا شك. هو الله، عز وجل. والنتيجة الظاهرية إذاً هي الانصراف عن دراسة العوامل القريبة والبعيدة، لأنها تعود في النهاية إلى هذه الحقيقة الثابتة الموحدة بين جميع ما في الوجود، من كائنات وحوادث وأعمال. وما دامت قد عُرفت وتحققت فلا جدوى من البحث والمتابعة والاستقصاء.

---

(١) الرد على النحاة ص ٧٧ و ٦ ١ وزعم بعض المعاصرين أن العامل عند ابن مضاء هو الإنسان.

(٢) رأى أحد المعاصرين أن تسمى توقيفية وما ذهبنا إليه أقرب إلى تفكير ابن مضاء وتعبيره

(٣) الرد على النحاة ص ٩٦ ٢ ١ وعندي أنه استقاها من شيخ الاشعرية في النحو والبلاغة عبدالقاهر الجرجاني

(٤) اللغة بين المعيارية والوصفية ص ٥١

نعم إن الله ـ تعالى ـ هو الذي خلق كل شيء بقدر، ووضع له نواميس دقيقة متواصلة متعاونة، فإذا قام الإنسان بعمل أ فكر أو شعور أو خيال فإنما يسير في هذه السبيل الإلهية، ويحقق قوانيها وما رسمته من حقائق وظواهر وتجارب. بيد أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد جعل بينه وبين الوقائع لكل شيء سبباً. ولابد للمرء، إذا أراد تحقيق إنسانيته، أن يتابع البحث والاستقراء والتجريب والافتراض والاختبار، حتى يصل إلى شيء قريب من الصواب في فهم الوجود، والتمكن من استغلاله، وتسخيره للعمل الكريم وعبادة الله الحق.

ولهذا وغيره ذهبت مقولة ابن مضاء جفاء، وطويت في مسارب الزمن. ولم تجد لها في المصادر النحوية من يتقبلها أو يدعو لها قط[1]، بل إن صاحبها نفسه كان قد وعد ببسطها وتحقيق أبعادها في كتاب، ولم يستطع أن يفعل ذلك، ليقدم شيئاً ذا بال يستحق الحياة والخلود.

### ٨ ـ النظرية الاجتماعية :

كانت الدراسة اللغوية في أوربة، حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، تتفرغ للمنهج التاريخي والمنهج المقارن، وتغفل واقع اللغة كما هو في حياة الأمم. حتى إذا أطل القرن العشرون وانبثقت النزعات القومية، وسيطرت الدراسات الاجتماعية على كثير من العلوم، أصبحت تقودها تبعاً لمقاصدها، وتزودها بالمناهج والرساليب والأهداف.

ومن ثم نشأت الفلسفة البنويّة وتسربت إلى التفكير العلمي، فكان لها في اللغة نصيب موفور، تطور مع الأيام واتخذ أشكالاً متوالية من وصف مجرد يستبعد كل تعليل، إلى نزعة وظيفية تعوّل على ظروف المقال والسياق، فاتجاه تحويلي يرى أن اللغة الناجزة مستويان خارجي سطحي هو المبنى، وداخلي عميق هو المعنى. فالاهتمام ينصب على دراسة العلاقة بين هذين المستويين وبين النظام الأساسي لقوانين العميق منهما، قبل تحوله إلى مبنى خارجي وقد صدر عن هذا ميلاد في التعبير يمثل بنيتين أيضاً، هما البنية الظاهرة والبنية المقدرة[2].

والناظم لهذه الأشكال المتعددة هو النظرة البنُويّة[3] إلى اللغة فاللغة ـ كما ترى ـ ظاهرة اجتماعية [4] يؤسسها المجتمع للرمز إلى عناصر معيشته وطرق سلوكه وتفكيره وأحاسيسه،

(١) انظر اللغة والنحو بين القديم والحديث ص ١٨٩، ١٩٠ وإحياء النحو ص -٥.

(٢) البنيوية ص ٧٤ـ ٨٠ و ٩٤ـ ١٠٠ والنحو الوصفي ص ١٩ ـ ٢٤ وقواعد تحويلية ص ٢١ ـ ٢٤

(٣) البنيوية ص ١٠١ـ ١١٥

(٤) اللغة العربية معناها ومبناها ص ٢٨ و ٣٣٧

ويجدد أساليبها وطرق استعمالها. والبحث فيها إذاً يجب زن يكون بدراسة لغةٍ ما في بيئة زمان محددين، بعيداً عن التصورات السابقة والتوجهات الذهنية أو الفلسفية.

وقد كان الاتجاه الوصيفي - وهو جدّ السلالة البنوِية - أكثر إصراراً على هذه الواجبات، وأبعد في الإجراء لها والتنفيذ، وأشد تعصباً لحرماتها والالتزام بمقدساتها. وهو - فيما أرى - منهج بداني يمثل طفولة البحث العلمي، ولابد أن تتلوه مناهج أوسع أفقاً وأدق نظراً وأوفى اهتماماً، شأن ما جرى في الدراسات العربية الباكرة، أيام الإمام علي رضي اللّه عنه ، ثم ما تلا ذلك من تفصيل وتفسير وتعليل. وإلاعاش الدرس اللغوي في خطورات طفولية وقوقعة سطحية، وغابت عنه عوالم بعيدة الأطراف من المظاهر اللغوية.

وقد تسنَّى لبعض أبناء العربية أن يدرسوا علم اللغة، في أوروبة منذ عشرات السنوات، ويعاصروا أوج الاتجاه الوصفي هناك. فكان أن تتلمذوا له وتشبعوا به، وطاب لهم أن يسقطوه على اللغة العربية، ويفسروا به ظواهرها وقوانينها والأشكال والأنماط والتراكيب والدلالات[١] وفي خلال ذلك عرضوا للعمل الإعرابي[٢]، فرأوا أن فكرة العامل في الدرس اللغوي خرافة يجب إسقاطها، ليكون للإعراب تفسير صادر عن اجتماعية اللغة.

فالحقيقة - كما يرون - أن اللغة منظومة متكاملة من الأجهزة ، تتألف عناصرها من أساليب عرفية، تتعاون لبيان المعاني الوظيفية للغة، فإذا رُفع الفاعل في العربية، ونصب المفعول وجر المضاف، فلأن العرف الاجتماعي هو الذي ربط بين هذه الوظائف وصور إعرابها[٣]. وعلى هذا فإن المجتمع هو البديل من العامل، وهو الذي يقوم بالعمل الإعرابي، ويقف وراد هذه الصور المتغيرة للدلالة على وظائف التركيب، وإن العرف اللغوي المرتبط بالمعاني الوظيفية يحقق الأشكال الصوتية الدالة عليها، دون تدخل من لفظ أو إرادة أو سلطان خارجي.

وقد كان لهذه النظرية أيضاً بعض أصداء في كتب المتقدمين، كقول الفراء(٤) والعرب تنصب بالذم والمدح، وأما نصبهم «بعوضةً» فيكون من ثلاثة أوجه، وهم يوقعون «سَفِهَ» على نفسَه» وهو معرفة، وربما رفعوا «النازلون» و«الطيبون» وربما نصبوهما على المدح، ويقولون عندي

(١) أبحاث في اللغة العربية ص ٩ .

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٨٥ . ١٨٩ وفي النحو العربي مواعد وتطبيق ص ١٥ والمفتاح لتعريب النحو ص ٢١٨ ودراسات في الإعراب ص ٣٩

(٣) اللغة بين المعيارية والوصفية ص ٥١ . ٥٢ وأصول النحو العربي ص ٢٧٥

(٤) معاني القرآن ١ ١٦ و ٢١ و ٧٩ و ١٠٥ و ١٣٠ و ١٦٨ و ٢٨٢

عشرون صالحون، فيرفعون، ويقولون. عندي عشرون جياداً، فينصبون. ومن العرب من يرفع ما تقدم في «إلاّ»، وبعض بني أسد وقُضاعة إذا كانت «غير» في معنى «إلاّ» نصبوها، تمّ الكلام قبلها أو لم يتمّ.

إن هذه النظرية الاجتماعية تفيد البحث كثيراً، حين يتعرض لتطور اللغة، ويتتبع التغيرات الطارئة عليها في البيئات المختلفة و الأزمان المتوالية. فهي تفسر جانباً كبيراً من اللهجات المحلية والعامية، وتبين أثر الأعراف في تكوينها وتشكيل قوانينها وضوابطها وصورها. غير أنها تقف عاجزة عن تناول العربية الفصحى وسبر أغوارها، لأنها تناقض بفهمها الاجتماعي المتطور ثبات القوانين والضوابط والصور الخالدة، مع اختلاف الأصقاع والعصور، وإن كانت تناسب ما انبثقت عنه في تاريخ الدرس اللغوي الأعجمي.

إنها تعتمد العرف الاجتماعي مرتبطاً بالزمان والمكان، وتنسى ماله من أسباب مادية ومعنوية، وعوامل مختلفة، تؤثر فيه وتوجهه وتغير كثيراً من واقعه وأحكامه. ولكي يُفهم هذا العرف فهماً جيداً، لابد من دراسة تلك الأسباب والعوامل. واستقراء اثارها ونتائجها في ميادين الحياة الاجتماعية، واللغةُ عنصر أساسي في تلك الحياة.

ثم ما هو العرف اللغوي هنا؟ إنه ظاهرة الإعراب، وصوره المختلفة من رفع ونصب وجر وحزم. والقانون الذي يضبط هذه الصور وينظم مواقعها ودلالاتها فإذا فسرنا الإعراب بالعرف كنا كمن يفسر الشيء بنفسه، ولا يقدم شيئاً ذا قيمة للعلم والبحث العلمي. إن العرب الاجتماعي هو مناط كل مظاهر المجتمع، من سياسة واقتصاد وعمل وتربية ولغة. فاعتماده في هذا المجال، لتفسير العمل الإعرابي، سد لأبواب البحث وقطع لسبل التفكير والدراسة، وتعطيل للإنتاج العلمي الإيجابي، شأن ما رأينا من آثار النظرية الإلهية.

القانون العرفي يوجه الأحداث والأحوال، وينتظم أشكالها وصورها المختلفة. إلا أنه لا يولّد تلك الأحداث والأحوال والأشكال والصور، ولا ينتجها دون عوامل تساعد وتعين وتحقق فالقانون إذاً يفرض الإعاب، فيتحقق في التعبير عمل إعرابي. أما الدرس السحوي فقد تجاوز ضبط القوانين وصور تحققها منذ ألف وثلاثمائة سنة. ولسنا مضطرين أن نتجاهل ما مضى. ليعيد التاريخ نفسه، ونسترجع المراحل كلها، ونقف عند أوائلها في تفسير ظاهرة الإعراب

الصوتي.

وختاماً لهذا العرض المفصل وما يليه من تحليل وتقويم، نرى ما استعت به النظريات المطروحة من قصور، في حل مشكلة العمل الإعرابي. وأنت إذا أسقطة النظرية الصوتية للخطأ الذي بُنيت عليه في قول من نسبت إليه، والنظريةَ الخلافية لبعدها عن واقع العربية وإجماع النحاة، تحصل لديك ست محاولات عجزت كل منها عن استيعاب ظاهرة الإعراب. ولو جمعتَ بينها في أسلوب تكاملي كان لك أن تقول. إن الله ـ عز وجل ـ هيأ للمجتمع العربي تأصيل قواعد الإعراب ودلالاته، وللإنسان في ذلك المجتمع قدرة على استيعاب ما أُصل وإنجازه، فكان المعاني النحوية توجهه، والقرائن التعبيرية تمده بالوسائل والأدوات، وتحدد صور الإعراب لتشبثها بما يتم معناها ويحقق الضوابط والقوانين. فإذا هو، متكلماً أو كاتباً أو قارئاً، يقوم بتنفيذ تلك الأصول والواجبات.

بيد أن هذا افتراض يشبه الحلول التوفيقية الهشة، أكثر مما يعتمد الحكم الجذري الوافي السديد، ولا يعفينا من إعادة النظر في المشكلة، لوضع نظرية واعية متميزة، تعالج واقع العمل الإعرابي، بفهم لجميع مظاهره وما تتسم به العربية، من ازدواجية في تحكيم المبنى والمعنى، وتقدم حلاً بعيداً من التحكم والنظرات الجزئية القاصرة. فإلى فرصة قريبة تسمح بذلك، إن شاء الله.

# فهرس المصادر والمراجع


| | | | |
|---|---|---|---|
| آداب المعلمين | ابن سحنوة | تونس | ١٩٣١ |
| أبحاث في اللغة العربية | داود عبده | بيروت | ١٩٧٣ |
| إحياء النحو | إبراهيم مصطفى | القاهرة | ١٩٢٧ |
| أسرار العربية | أبو البركات الأنباري | دمشق | ١٩٥٧ |
| أسرار النحو | ابن كمال باشا | عمان | دار الفكر |
| الأشباه والنظائر في النحو | جلال الدين السيوطي | | حيدر اباد |
| أصول النحو العربي | محمد عيد | القاهرة | ١٩٧٣ |
| إعراب القران | أبو جعفر النحاس | بغداد | ١٩٧٧ |
| الإكليل | الحسن بن أحمد الهمداني | | |
| الأمالي | القالي | القاهرة | ١٩٥٣ |
| أمالي الزجاجي | عبدالرحمن الزجاجي | القاهرة | ١٩٧٧ |
| الإمتاع والمؤانسة | أبو حيان التوحيدي | بيروت | ١٩٥٣ |
| أمثال العرب | المفصل الضبي | القاهرة | ١٩٠٩ |
| إنباه الرواة على أنباه النحاة | جمال الدين القفطي | القاهرة | ١٣٦٩ |
| الإنصاف في مسائل الخلاف | أبوالبركات الأنباري | القاهرة | ١٣٤٥ |
| الإيضاح في علل النحو | أبوالقاسم الزجاجي | القاهرة | ١٩٥٩ |
| إيضاح الوقت والابتداء | أبوبكر بن الأنباري | دمشق | ١٩٧٠ |
| بغية الوعاة | السيوطي | القاهرة | ١٩٦٤ |
| البنوية | محمد حباش | الدار البيضاء | ١٩٨٠ |
| التبيين عن مذاهب النحويين | العكبري | بيروت | ١٩٨٦ |
| التسهيل | ابن مالك | القاهرة | ١٩٦٧ |
| تنبية الألباب على فضائل الإعراب | أبوبكر الشنتريني | القاهرة مطبعة المدني | |
| تنوير المقباس من تفسير ابن عباس | الفيروز أبادي | القاهرة | ١٩٧١ |

التوضيح على التصريح ........ خالد الأزهري ............ القاهرة ... ١٣٧٤

جامع البيان في تفسير القرآن .. الطبري ..................... القاهرة ... ١٩٦٨

الجمل في النحو ............. الخليل بن أحمد ............. بيروت ... ١٩٨٤

حاشية الشيخ يس على التوضيح الشيخ يس ............... القاهرة ... ١٣٧٤

حاشية الصبان على شرح الأشموني محمد بن علي الصبان ....... القاهرة ١٩٤٧

الحجة في علل القراءات ...... أبوعلي الفارسي ........... مخطوط تحت رقم ٢٥٧٠ في مكتبة البلدية الإسكندرية

خزانة الأدب ............... البغدادي .................... القاهرة ... ١٢٩٩

الخصائص في النحو ........ ابن جني ..................... القاهرة ... ١٩٥٦

دراسات في الإعراب ........ عبدالهادي الفضلي .......... جدة ...... ١٤٠٥

دراسات في تاريخ الخط العربي . صلاح الدين المنجد ......... بيروت ... ١٩٧٢

دلائل الإعجاز ............. عبدالقاهر الجرجاني ......... دمشق ... ١٩٨٣

الرد على النحاة ............ ابن مضاء القرطبي .......... القاهرة ... ١٩٧٩

شرح الأشموني ............. الأشموني ................... القاهرة ... ١٣٥٨

شرح الحماسة ............. المرزوقي .................... القاهرة ... ١٩٧٢

شرح القصائد التسع ........ أبو جعفر النحاس ........... بغداد .... ١٩٧٣

شرح قواعد الإعراب ........ محيي الدين الكافيجي ........ دمشق ... ١٩٨٨

شرح الكافية ............... الرضي الستراباذي .......... القاهرة ... ١٣٠٥

شرح المفصل ............. ابن يعيش .................. القاهرة

الصاحبي .................. ابن فارس .................. القاهرة ... ١٩٧٧

صبح الأعشى ............. القلقشندي .................. القاهرة ... ١٩٢٢

العقد الفريد ............... ابن عبدربه ................ القاهرة ... ١٩٥٦

فهارس كتاب سيبويه ....... محمد عبدالخالق عضيمة ..... القاهرة ... ١٩٧٥

في أصول اللغة والنحو ...... فؤاد حنا ترزي ............. بيروت ... ١٩٦٩

في النحو العربي ............ مهدي المخزومي ............ بيروت ... ١٩٦٤

قواعد تحويلية للغة العربية .... محمد علي الخولي ......... الرياض .. ١٩٨١

الكتاب ............... سيبويه ............... بولاق .... ١٨٩٨

كشاف اصطلاحات الفنون .... التهانوي .............. القاهرة ... ١٩٦٣

كنز العمال ............. علاء الدين الهندي البرهان فوزي . حلب .... ١٣٨٩

اللغة العربية معناها ومبناها ... تمام حسان .............. القاهرة ... ١٩٧٣

اللغة بين المعيارية والوصفية ... تمام حسان .............. القاهرة ... ١٩٥٨

اللغة والنحو بين القديم والحديث عباس حسن .............. القاهرة ... ١٩٦٦

المحكم في نقط المصاحف ..... أبو عمرو الداني ............ دمشق ... ١٩٦٠

مدرسة الكوفة ............ مهدي المخزومي ............ القاهرة ... ١٩٥٨

مراتب النحويين ... أبو الطيب اللغوي ... القاهرة .. ١٩٥٥

المستدرك على الصحيحين .... الحاكم النيسابوري ......... بيروت

معاني القرآن ............. الفراء ................. القاهرة ... ١٩٥٥

معجم الأدباء ............ ياقوت الحموي ............ القاهرة ... ١٩٣٦

مفتاح العلوم ............. السكاكي ............... بيروت ... ١٩٨٣

المفتاح لتعريب النحو ........ محمد الكسار ............. دمشق ... ١٩٧٦

مقدمة في النحو ........... خلف الأحمر ............. دمشق ... ١٩٦١

المقرب ................ ابن عضفور .............. بغداد .... ١٩٧٣

المقنع ................ أبوعمرو الداني ........... دمشق ... ١٩٤٠

من أسرار اللغة ........... إبراهيم أنيس ............. القاهرة ... ١٩٧٥

المنخل في إعراب شواهد المفصل عز الدين المراغي وجلال البخاري ... مخطوط في مكتبة حكيم أغلو برقم ٨٨٥

المورد النحوي الكبير ........ فخر الدين قباوة ........... دمشق ... ١٩٨٧

نتائج الفكر في النحو ........ أبوالقاسم السهيلي ......... القاهرة ... ١٩٨٤

| | | | |
|---|---|---|---|
| النحو الوافي | عباس حسن | القاهرة | ١٩٦٠ |
| النحو الوصفي | محمد صلاح الدين بكر | الكويت | |
| النزعة المنطقية في النحو العربي | فتحي عبدالفتاح الدجني | الكويت | ١٩٨٢ |
| نزهة الألباء في طبقات الأدباء | أبو البركات الأنباري | بغداد | ١٩٥٩ |
| نصوص نحوية | فخر الدين قباوة | حلب | ١٩٧٩ |

# مقومات الدلالة النحوية : قراءة في بعض الخصائص

**د. رشيد أحمد بلحبيب**
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول ـ وجدة ـ المغرب

## ١. مفهوم الدلالة:

إن الاتصال الوثيق بين اللغة والفكر وحاجة البشر إلى التواصل والترافد جعل شرائح مختلفة من المجتمع، من ميادين معرفية مختلفة تشارك في موضوع «المعنى/ الدلالة». فقد شارك فيه قديماً الفلاسفة والمناطقة، وشارك فيه علماء النفس وعلماء الاجتماع والأنتروبولوجيا حديثا، كما أسهم فيه علماء السياسة والاقتصاد والفن والأدب والصحافة...[١] وذلك لأن المعنى اللغوي من شأنه أن يشغل المتكلمين جميعاً على اختلاف طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية، لأن الحياة الاجتماعية تُلجىء كل متكلم إلى النظر في معنى هذه الكلمة أو تلك أو هذا التركيب أو ذاك[٢].

والملاحظ أن الدراسات الدلالية قد أغفلت جهود الدلاليين العرب القدامى فلم تأت على ذكرهم في سلسلة تطور الاهتمام الدلالي القديم، فإسهام علماء الأصول في المعنى لا يمكن تجاوزه، يقول الجرجاني في تعريفه للدلالة في الثقافة الأصولية «الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص وإشارة النص واقتضاء النص»[٣].

ويذكر ابن خلدون ما يلزم دارس علم أصول الفقه إذ «يتعين عليه النظر في دلالة الألفاظ ذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة... ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام، فكانت كلها من قواعد هذا الفن، ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية»[٤].

ولأن العالم مجمل حقائق وليس مجمل أشياء كما يقول لودفيك وتكنشتاين[٥]، ولأن الكلمات تعتبر مقابلات استدلالية[٦] وتعتبر أفعالاً أيضاً كما يقرر إمرسون[٧]، ارتبطت مباحث الدلالة

(١) دلالة الألفاظ. إبراهيم أنيس ص ٦.
(٢) علم اللغة مقدمة للقارىء العربي. محمود السعران ص ٢٦١.
(٣) التعريفات = (دلل) ص ١٠٩. والكليات. الكفوي ٢ / ٢٨٤.
(٤) المقدمة ٣/١٠٦٣
(٥) اللغة والمعنى والسيقا. جون ليونز ص : ١٦١.
(٦) دور الكلمة في اللغة أولمان. ص ٤٥
(٧) اللغة والمعنى والسياق ص ١٨٨

باللغة وأصبحت «الدلالة» أو «علم الدلالة» أو «نظرية الدلالة» أو «نظرية المعنى» أو «علم المعنى» منذ مطالع القرن العشرين فرعاً من فروع البحث اللغوي «علماً أن بعضاً من الباحثين يراه ألصق بعلوم البلاغة والنقد الأدبي وآخرين يعدونه في وسط الطريق بين الدراسات اللغوية والدراسات النقدية وهو في الوقت نفسه المدخل اللغوي إلى علم الأسلوب»[١].

ومع العناية المتزايدة بهذا المجال من البحث اللغوي إلا أن دراسته لم تبلغ بعد الرشد العلمي على حد تعبير جورج مونان[٢] ويرى كثير من الألسنيين أن الدلالة هي الجزء من الألسنية الذي تعترض تطبيق مبادىء الهيكلة عليه أكثر العقبات وهي عقبات لم تتضح طبيعتها بعد[٣].

لقد أصبح «المعنى» يمثل المشكلة الجوهرية في علم اللغة، غير أنه من المؤسف حقاً أن يحول بيننا وبين تعرف هذه المشكلة ذلك الغموض الشنيع المتزايد للألفاظ وعلى رأسها لفظ المعنى نفسه. وذلك لاختلاف وجهات النظر فمن الدارسين من ينظر إلى المعنى من زاوية عقلية أو نفسية ومنهم من يفسره تفسيراً سلوكياً ومنهم من ينظر إليه من زاوية لغوية صرف ولشدة الخلاف على تحديد المقصود بالمعنى رأى بعضهم إخراجه من الدراسات اللغوية نهائيا[٤]

كما استخدمت في دراسة المعنى مجموعة ضخمة من المصطلحات المتضاربة المتداخلة حتى إن المعنى كاد يفقد أهميته وصلاحيته للدراسة، وقد قام الأستاذان «أوجدن» و«ريتشاردز» اللذان خصصا كتاباً كاملاً لمعالجة معنى المعنى بتجميع ما لا يقل عن ستة عشر تعريفاً للمعنى، وهذا مثال حي للاضطراب الناتج عن الاستعمال غير الواعي للمصطلحات المجردة تجريداً بالغا[٥].

وقد أدى تحليل الباحثين «أوجدن» و«ريتشاردز» للفظتي «جمال» و«معنى» على هذا النمط إلى اكتشاف ألوان مزعجة من التناقض والتداخل في استعمالها اليومي، بل وفي استعمالهما على مستوى علمي، وقد بلغ التداخل وعدم الاستقرار في استعمال هاتين الكلمتين الأساسيتين حداً من شأنه أن يجعلهما عاجزتين عن أداء وظيفتيهما[٦].

إن المعاني ـ كما يعرفها ابن حيدر ـ هي الحادثة بالذكر المتصورة للعقل الجائلة في الفكر، وهي بعيدة وحشية معدومة في حال موجودة في أخرى ممتدة إلى غير غاية

(١) التفكير اللغوي عند العرب ـ كمال بشر ص ٣٩.
(٢) مفاتيح الألسنية ص ١١٩.
(٣) النحو والدلالة، محمد حماسة ص ٣٢.
(٤) التفكير اللغوي عند العرب ـ كمال بشر ص ٣٧، ونظرية النظم ـ وليد مراد ص ١٥٢
(٥) دور الكلمة في اللغة ص ٦٩، واللغة والمعنى والسياق ص ١٩٠، ودلالة الألفاظ ص ٨
(٦) علم اللغة مقدمة للقارىء العربي ص ٢٩٤، دور الكلمة في اللغة ص ٢٤٣

مبسوطة إلى غير نهايـة (١).

والمعنى عند جورج مونان هو «القيمة الدقيقة التي يتخذها هذا المدلول المجرد في سياق أوحد» (٢). ووظيفة علم المعنى البحث في المعنى وقد يكون النظر فيه على مستوى الألفاظ أو التراكيب ويمثل النوع الأول دراسة تقليدية قديمة لا تعدو أن تكون شظية من شظايا المعنى. يقول جون ليونز. «لقد كان علماء اللغة حتى وقت قريب يُعيرون اهتماماً كبيراً لوصف معاني الكلمات المستقلة أكثر من اهتمامهم بتحديد تفاصيل كيفية اشتقاق معنى الجملة من معاني الكلمات المكونة لها وذلك بإعطائهم قواعد تشير إلى تركيبها النحوي إلا أن الموقف تغيّر على نحو ملحوظ خلال السنوات الماضية...» (٣).

وذلك عندما لاحظ اللغويون قصور دلالة الألفاظ المفردة على المعنى وعجزها عن بيان الحقيقة، فاتجهوا إلى تتبع أنواع الدلالات التي تسهم في المعنى باعتبار مصادرها فتحدثوا عن الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية والدلالة النحوية والدلالة المعجمية (٤) وعن تضافرها في صياغة المعنى الذي يحظى بالقبول. كما حاول بعضهم حصر المباحث الدلالية في محاور ثلاثة.

يشكل المحور الأول العلاقة الرمزية بين الدال والمدلول والمنعكسات الاجتماعية والنفسية والفكرية ويدور المحور الثاني حول التطور الدلالي والعلاقات السياقية والموقعية. أما المحور الثالث فيتصل بالمجاز وتطبيقاته الدلالية وصلاته الأسلوبية (٥).

إن المعنى السوي، المعنى المكتمل إنما يفهم من المضمون الدلالي والشكل اللفظي جميعا (٦)، فمعنى الجملة لا يعتمد إلا جزئياً على معنى الكلمات التي تتكون منها (٧) إذ لابد من مراعاة العناصر غير اللغوية والوظائف التي تؤديها الجمل في السياقات المختلفة.

يقول جون ليونز «ويمكننا بشكل خاص أن نفترض مؤقتا أن أداء عمل كلاميّ إنما هو في الواقع النطق بجملة على أن من المهم أن نلاحظ في هذه المرحلة أنه يمكن شخصين أن ينطقا الجملة ذاتها دون أن يقولا الشيء ذاته بالضرورة، كما يمكنهما أن يقولا الشيء ذاته دون أن ينطقا الجملة ذاتها بالضرورة» (٨).

(١) قانون البلاغة ص . ٧٥.
(٢) مفاتيح الألسنية ص ١٢٠ والنحو والدلالة ص : ٣٣.
(٣) اللغة والمعنى والسياق ص : ٢٥.
(٤) ينظر هذه الأنواع مفصلة. دلالة الألفاظ ص : ٤٦ ـ ٤٧ ـ ٤٨.
(٥) علم الدلالة العربي، فايز الداية ص : ٩.
(٦) اللغة ليست عقلا ص : ٢٧٦
(٧) اللغة والمعنى والسياق ص : ١٨، ٢٤، ٢٠٢، ١٦٧.
(٨) اللغة والمعنى والسياق ص : ١٩٥

إن مجرد وضوح هذه العلاقات ـ العلاقات العرفية بين الكلمات ـ لا يؤدي إلا إلى فهم للكلمات المفردة على المستوى المعجمي، يقول تمام حسان: «ووضع معاني المفردات لا يكشف حتى عن المعنى الحرفي الذي سميناه «ظاهر النص» أو معنى المقال لأن الذي لدينا هو «المفردات» وليس «النص» وذلك أيضاً لأن معنى ظاهر النص يحتاج إلى وظائف «المعنى الوظيفي» كما يحتاج إلى العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها «المعنى المعجمي» إذ منهما معا يكون معنى «المقال». وانفراد العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها بالوجود يجعل الأمر بحاجة إلى معنى «المقام» أو المعنى الاجتماعي الذي هو شرط لاكتمال «المعنى الدلالي الأكبر»(١).

ومعنى هذا أننا حين نفرغ من تحليل الوظائف على مستوى الصوتيات والصرف والنحو، وفي تحليل العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها على مستوى المعجم لا نستطيع ان ندعي أننا وصلنا إلى فهم المعنى الدلالي، لأ الوصول إلى هذا المعنى يتطلب فوق كل ما تقدم ملاحظة العنصر الاجتماعي الذي هو المقام.(٢).

إن الدلالة الكبرى أو المعنى العام لا يتضحان إلا بتضافر مجموعة من العناصر يسهم كل منها في خدمة المعنى وتجليته، ولعل العنصر الدلالي الذي نريد أن نركز عليه في هذا البحث باعتباره من الأركان التي لا يقوم المعنى إلا بها هو دلالة التراكيب، أو الدلالة النحوية، ولا شأن لنا بدلالة المفردات أو بالدلالة الصوتية أو الصرفية أو المعجمية.

فالمتكلم يدرك جيداً أنه إذا وجدت جملتان لهما تركيبان دلاليان مختلفان، فإنهما تكونان مختلفتين إحداهما عن الأخرى ضرورة في طريقة التعبير، لهذه الحقائق صار البحث اللغوي مهتما بالعلاقات بين النحو والدلالة وبمحاولة الحصول على درجة ما من الاندماج بين هذين المجالين من مجالات الوصف اللغوي (٣).

## ٢. النحو والدلالة:

لقد أكد النحويون التقليديون ولقرون عديدة الاعتماد المتبادل بين النحو والدلالة وأشار العديد منهم إلى أن معني الجملة يتحدد بواسطة معنى الكلمات التي تكونها من ناحية وبتركيبها النحوي من ناحية أخرى إلا أنهم لم ينشدوا الدقة في توضيح هذه المسألة (٤)

(١) اللغة العربية معناها ومبناها ص: ٣٤١.

(٢) المرجع السابق ص: ٣٤٢ وفي بناء الجملة العربية، محمد حماسة ص ٣٢٨

(٣) النحو والدلالة، محمد حماسة ص ٤٠

(٤) اللغة والمعنى والسياق ص ١٦٧

أما في البحث اللغوي المعاصر فقد أصبحت مناهج النحو تلتقي بمناهج الدلالة بحيث صار يجمعهما في بعض الاتجاهات العلمية منهج واحد، وتكاد مشكلات هذا المجال تدور حول الإجابة عن هذه التساؤلات. ما الفروق الدقيقة إن وجدت بين الظواهر النحوية والدلالية؟ وإذا كانت هناك فروق، فما العلاقة بين العناصر النحوية والعناصر الدلالية للقواعد؟ ومن ثم أيجب أن يجعل العنصر النحوي بوصفه مزوداً داخلياً للعنصر الدلالي؟ أو يجب أن يعكس الوضع بحيث ينظر إلى العنصر الدلالي بوصفه ناتجاً أو مخرجاً للعنصر النحوي؟ (١).

إن الدراسات التي بدأت تظهر محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات تكشف تعقد البحث في هذا المجال وأهميته في الوقت نفسه، «فقد اتخذ التشو مسكيون من معرفة التركيب شرطاً أساسياً لمعرفة المعنى، كما اتخذوا من المادة الدلالية دليلاً يهتدون به في معرفة الصلات النحوية» (٢).

ولعل تهيب الباحثين من مجال الدلالة التركيبية. وهو ما يسمى أيضاً بالمعاني النحوية. يرجع إلى الصعوبات الكامنة في تحديد الدلالة التركيبية للجملة. فإن الجملة قد تصاغ بصيغة معينة وتحتمل عدة معان مختلفة... وتزداد الصعوبة إذا انتقلنا إلى مجال الأدب وبخاصة الشعر فإن دلالة التركيب فيه طبقات بعضها فوق بعض، وكلما كان النص جيداً ازدادت طبقات المعنى فيه تعددا (٣).

وذلك لأن الانتقال من مستوى إلى اخر عملية معقدة لا تتم إلا بتضافر عناصر النظام اللغوي وتكاتفها، فنحن نلاحظ أولاً تفاعلاً بين المعنى والبنية النحوية، فكل درجة من درجاته شكل في التعبير يلائمها إما بإضافة عناصر جديدة أو بتقديم أو تأخير... (٤).

لقد كان النحو العربي منذ نشأته الأولى مهتما بالمعنى يعتد به وبدوره في التقعيد وهناك تفاعل قائم مستمر بين الوظيفة النحوية والدلالة المعجمية للمفرد الذي يشغل هذه الوظيفة، ويشكل هذا التفاعل بينهما مع الموقف المعين، المعنى الدلالي للجملة كلها والجملة هي الغاية الأولى لكل نظام نحوي.

والنحو من اللغة كالقلب من الجسم الإنساني. كما يقول تشومسكي. وإذا كان القلب يمد الجسم الإنساني بالدم الذي يكفل له الحياة، فإن النحو يمد الجملة بمعناها الأساسي الذي يكفل لها الصحة ويحدد لها عناصر هذا المعنى (٥).

(١) النحو والدلالة ص : ٩.
(٢) نظرية تشومسكي اللغوية. جون ليونز ص. ١١٨.
(٣) النحو والدلالة ص. ١٠.
(٤) التفكير البلاغي عند العرب ص ٤١٨.
(٥) النحو والدلالة ص : ٩. ١٠.

ففي الفترة المبكرة للنحو العربي كان أتباع مدرسة الكوفة يقولون عن سيبويه إنه «عمل كلام العرب على المعاني وخلى عن الألفاظ» (١) أي أنه أولى الجانب الإدراكي رعاية واهتماماً على حساب الجانب الصوتي، أو بعبارة أخرى إنه يهتم بالدلالة وليس بالدال.

وعلى هذا ليس الوصف النحوي للغة جامداً أصمَّ خالياً من الدلالة، إذ إن الوصف النحوي وصف للعلاقات التي تربط عناصر الجملة الواحدة بعضها بالبعض الاخر، والعلاقة التي تصفها القواعد النحوية هي نفسها مستمدة من أمرين:

. أحدهما لغوي يحكمه وضع الكلمات بطريقة معينة وبصيغة معينة.

. والاخر عقلي وهو المفهوم المترتب على الوضع السابق من حيث ارتباط كل هيئة تركيبية بدلالة وضعية معينة (٢).

إذن فكل بحث خاص بالنحو واللغة إنما هو بحث في الدلالات كما يقول ابن جني (٣).

إن النحويين العرب يعولون على المعنى معولاً كبيراً ويمثل التفاتهم إلى المعنى عامة والمستوى الداخلي خاصة ملحظاً ثابتاً يفزعون إليه ويصدرون عنه في التفسير النحوي وخاصة إذا تخلف التفسير على المستوى النحوي الخالص. واستيعاب أمثلة ذلك في كتبهم متعذر كثرة واستفاضة (٤).

فقد جرد المبرد هذا المبدأ تجريداً غير ملتبس إذ اعتمد المعنى فيصلاً في تصحيح النحو فذهب إلى أن «كل ما صلح به المعنى فهو جيد وكل ما فسد به المعنى فمردود» (٥).

ومن أصولهم الزيادة في المبنى زيادة في المعنى، والمعنى عندهم حَكَم فيما يجوز وما لا يجوز فمن ذلك أن ابن السراج يذهب إلى أنه «لا يجوز أن نستثني النكرة من النكرات في الموجب، لا تقول: جاءني قوم إلاَّ رجلاً لأن هذا لا فائدة في استثنائه» (٦).

كما أنهم منعوا الابتداء بالنكرة لعدم إفادتها (٧).

ومما روي عن ابن الأنباري أنه قال «ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس وقال له إني لأجد في كلام العرب حشوا، فقال له أبو العباس في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال أجد العرب

(١) طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي ص ١٣١ والقول منسوب لثعلب.
(٢) النحو والدلالة ص ٣٢، ونظرية النحو العربي، نهاد الموسى ص ٦٥.
(٣) الخصائص ٢١٦/١.
(٤) نظرية النحو العربي، نهاد الموسي ص ٦٥
(٥) المقتضب ٣١١/٤
(٦) الأصول ٢٩٩/١
(٧) شرح ابن عقيل ٢١٦/١، شرح الكافية ٢٨/١

يقولون: عبدُ اللّهِ قائمٌ، ثم يقولون: إنَّ عبدَاللّهِ قائمٌ، ثم يقولون: إنَّ عبدَ اللّهِ لَقَائمٌ، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد.

فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ.

فقولهم: عبدُ اللّهِ قائمٌ، إخبار عن قيامه.

وقولهم: إنَّ عبدَ اللّهِ قائمٌ، جواب عن سؤال سائل.

وقولهم: إنَّ عبدَ اللّهِ لَقَائمٌ، جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني.

قال: فما أحار المتفلسف جواباً (١).

قال عبد القاهر بعد إيراده هذه القصة. «واعلم أن ما أغمض الطريق إلى معرفة ما نحن بصدده أن ههنا فروقاً خفية تجهلها العامة وكثير من الخاصة ليس أنهم يجهلونها في موضع ويعرفونها في أخر، بل لا يدرون أنها هي ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل» (٢).

وقال الزملكاني أيضاً: «قد يظن ظان أن المعنى لا يتغير بالحرف الزائد على الجملة نظراً إلى أصل الحكم وإعراضاً عما هو كالمكمل للمعنى والمحقق له... فعليك أن تتوخى مواقع الحروف حذراً من أن يقع الحرف في غير محله فيذهب عليك مقصودك من التعبير» (٣).

لقد كان اعتبار المعنى عند اللغويين العرب ضرباً من اختيار الاطراد في التفسير النحوي، وكأنما كانوا يتعاورون هذا الملحظ ليمتحنوا صلاحيته في إطار مناظراتهم الخلافية الخصبة (٤). ذلك أن مستويات اللغة لا تتضح في خارج الفوارق في الاستعمالات النحوية، ومن هذه الناحية غزا عبدالقاهر الشعر وفي عقله إيمان راسخ بأن الفهم الأدبي ظل أمانيَّ مبهمة لأنها لا تحسن البحث عن الأدوات ومن أهم هذه الأدوات النحو (٥).

ويمكن القول إن الرجل اعتمد العلاقات النحوية والدلالية معتمداً أساساً في صياغته لنظرية النظم، كما أنه «رأى أن الكشف الحقيقي للغة يحتاج إلى أن يشحذ فقه المعنى».

فمعاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخي الصواب (٦).

(١) مفتاح العلوم ص: ١٧٩. أبجد العلوم ١/٢٦٨، ٢٦٩.
(٢) الدلائل ص: ٣١٥. وانظر: الإمتاع والمؤانسة. ١/١٢٢.
(٣) التبيان، الزملكاني ص: ٧٠، ٧١. وانظر: نهاية الإيجاز ص: ١٠٣، ١٠٤. وجوهر الكنز ٢٤٦
(٤) نظرية النحو العربي، نهاد الموسى ص. ٦٦.
(٥) النحو والشعر، مصطفى ناصف ص ٣١، ٣٥، ٣٦
(٦) من كلام السيرافي، الإمتاع والمؤانسة ١/١٢١. وانظر التذوق الجمالي للمناظرة ص ٦٢.

إن الإشارات المقتضبة التي أوردتها تبين إلى حد ما علاقة النحو بالدلالة عند النحاة والبلاغيين على حد سواء، فالجانب الدلالي هو نقطة الالتقاء بينهما، ولعل ما يعيب هذه الجهود الضخمة أنها كانت وما تزال متناثرة موزعة هنا وهناك، ولم يحاول باحث أن يؤسس منها نظرية في تفاعل الدلالة النحوية والدلالة المعجمية على مستوى التراكيب (١).

ولهذا حكم مصطفى ناصف على تصور النحو العربي لمسألة المعنى «بأنه ما يزال من الأمور المهملة التي عزف عنها الدارسون المحدثون، لصعوبتها وحاجتها إلى دراسات كثيرة متفرقة، في الفلسفة واللغة وفروع أخرى كثيرة من الثقافة العربية» (٢).

## ٣. الإعراب والدلالة:

الإعراب كيان ذهني إدراكي يتصل بعقلنا، ويتطلب من منشيء الكلام وقارئه حضوراً واعيا، يواكب عملية الإنشاء والقراءة، بما تنطوي عليه هذه العملية من تفكير في المضمون، تبلغ سرعتها لدى المنشئين والقارئين درجة، يتوهمون معها أنهم في مراعاتهم للإعراب إنما يقومون بعمل حدسي سليقي، يتيح لهم أن يتفرغوا لمضمون الكلام.

هذه الحقيقة حقيقة الإعراب من شأنها أن تجعل علاقة العقل بالإعراب علاقة خاصة، مختلفة عن علاقته بالمفردات والبنى التركيبية، وتجعل دخول العقل في عملية مراعاة الإعراب عنصراً رئيسياً، تكاد تنحصر فيه علاقة العقل بالإعراب (٣).

لقد ترددت عبارة «الإعراب فرع المعنى» بشكل مكثف في مصادر العربية (٤). وهي واحدة من جوامع الكلم «لأن كل تحليل لا يكون إلا عند فهم المعنى الوظيفي لكل مبنى من مباني السياق، أما المعنى المعجمي فلا يصدق عليه «الإعراب فرع المعنى» (٥). وذلك لأن التمسك بصحة المعنى يؤول لصحة الإعراب (٦)، ولعل هذا ما جعل مازن المبارك يقول: «وتتصف هذه التعليلات أيضاً بأنها تلتزم موافقة الإعراب للمعنى، فلم يكن للنحوي أن يجيز وجوها من الإعراب متعددة دون مراعاة اختلاف المعنى، بَلْهَ الخروج عنه. وهذا الاستهداف للمعنى والحرص على سلامته هو الذي دفع

(١) لا يعوزني في هذا المقام أن أنوه بكتابين نشير من الكتب التي حاولت أن تملأ هذا الفراغ وهي: النحو والدلالة لمحمد حماسة عبداللطيف، ودلالة التراكيب لأبي موسى، مع اختلاف في المنهج.

(٢) نظرية المعنى، مصطفى ناصف ص ٧٠.

(٣) اللغة ليست عقلا ص ١٠٥. وينظر في تعريف الإعراب الإيضاح للزجاجي ٨١

(٤) البرهان ٣٠٢/١، الإتقان ٢٦٠/٢

(٥) اللغة العربية معناها ومبناها ص ٢٧٢

(٦) البرهان، الزركشي ٣٠٩/١، وانظر نهاية الإيجاز ص ١٠٣، ١٠٤، والتبيان ص ٣٢

الخليل إلى القول «والموضع موضع نصب لأن المعنى معنى النصب»(١).

فقد فرقت العرب بين العمد والفضلات، فجعلت الرفع للعمد والنصب للفضلات(٢)، كما جعلت الاختلاف في الحركات سبيلاً إلى اختلاف في المعاني، ففي قولهم:

أنتِ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ

وأنتِ طالقٌ أنْ دخلت الدارَ.

قال الفقهاء: إنها لا تطلق في الأولى إلا إذا دخلت الدار، أما في العبارة الثانية فتطلق بمجرد التلفظ، ذلك مبنيّ على ما قرره النحو من أن «إن» المكسورة للتعليق، فلا تطلق إلا إذا حصل المعلق عليه، وأن «أن» المفتوحة في هذا المثال تكون مصدرية فالمعنى أنت طالق لدخولك الدار فهو هنا ليس يعلق وإنما يعلل فتطلق في الحال (٣).

إن النحوي قد ربط الدلالات بالإعراب فاهتم بالجانب الإعرابي لتحصين المعنى ولوضع ضوابط لغوية أساسية للجانب الدلالي، أما الفصل بين الجانبين الدلالي والإعرابي فهو فصل منهجي فقط (٤).

أما النصوص التي دلت على العلاقة بين العلاقات الإعرابية والمعاني فكثيرة جدا، والإلحاح فيها على وظيفة العلامات واضح وأكيد، ولما كان هذا الأمر لا يروق بعض المخالفين(٥) كان إثبات بعض هذه النصوص ضرورياً من زاويتين، فهي تثبت ما نحن بصدده من جهة وترد ما هم بصدده من جهة ثانية.

| النص | صاحبه | مصدره |
|---|---|---|
| الإعراب إنما دخل الكلام دليلا على المعاني. | الزجاجي: ٣٤٠م | الإيضاح: ٧٦ |
| والإعراب إنما دخل فس الكلام ليفرق بين الفاعل والمفعول والمالك والمملوك والمضاف والمضاف إليه وشائر ما يعتور الأسماء من المعاني. | الزجاجي | الجمل: ٢٦٠ |

(١) العلة النحوية نشأتها وتطورها ٨٥

(٢) البسيط ١/٥٤١.

(٣) النحو والدلالة، أحمد عرفة ص ٥٧

(٤) عوامل استخراج المعنى، بودلال ص ٩٥

(٥) من أمثال قطرب وإبراهيم أنيس، وجملة من المستشرقين

| النص | صاحبه | مصدره |
|---|---|---|
| الإعراب هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرمَ سعيدٌ أباه، وشكرَ سعيدًا أبوهُ، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه. | ابن جني ٣٩٢ هـ | الخصائص ٣٥/١ |
| الإعراب هو الفرق بين المعاني المتكافئة في اللفظ وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميز فاعل من ممفعول ولا مضاف من منعوت ولا تعجب من استفهام ولا صدر من مصدر ولا نعت من تأكيد. | ابن فارس ٣٩٥ هـ | الصاحبي: ٧٦ المزهر ٣٢٧/١ |
| أما الإعراب فبه تميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين وذلك أن قائلا لو قال: ما أحسنْ زيدْ غير معرب، أو ضَرَبَ عمرْو زيدْ غير معرب، لم يوقف على مراده، فإذا قال: ما أحسنَ زيدًا، وما أحسنَ زيدٍ، وما أحسنٌ زيدُ أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرهم فهو يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني. | ابن فارس | البرهان ٣٠١/١ |
| قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان الكلام ورجحانه حتى يعرض عليه. | عبد القادر الجرجاني ٤٧١ هـ | الدلائل ٢٨ المقتصد ٢١٠/١ |
| إن الإعراب دليل على المعاني التي تلحق الإسم نحو كونه فاعلا أو مفعولا أو غير ذلك. | السهيلي ٥٨١ هـ | نتائج الفكر ٨٢ |

| النص | صاحبه | مصدره |
|---|---|---|
| إن كل واحد من وجوه الإعراب دال علي معنى كمل تشهد لذلك قوانين النحو. | السكاكي ٦٢٦ هـ | مفتاح العلوم ٢٥١ |
| الإعراب أصل في الأسماء لأنه يفتقر إليه بين المعاني.. | ابن عصفور ٦٦٩ هـ | الأشباه والنظائر ٢٧٨/١ |
| الإعراب عند المحققين من النحويين عبارة عن المجعول أخر الكلمة مبينا للمعنى الحادث فيها بالتركيب. | ابن مالك ٦٧٢ هـ | الأشباه والنظائر ٨٧/١ |
| وهذا التغيير في الحركات إنما قصد به في الأصل الدلالة على المعاني من الفاعلية والمفعولية والإضافة. | ابن أبي الربيع ٦٨٨ هـ | البسيط ١٧٢/١ ـ ٥٨١ |
| اختص الإعراب بالأواخر لأنه دليل على المعنى اللاحقة للمعرب، وتلك المعاني لا تلحقه إلا بعد تحصيله وحصول العلم بحقيقته | ابن القيم ٧٥١ هـ | بدائع الفوائد ٢٤/١ |

لقد حاول النحاة التدليل على موقع الإعراب من المعنى ودلالته عليه، ولعل النصوص التي سبق ذكرها والتي تعود إلى أزمنة مختلفة تؤكد أن العلاقة بين الحركات والمعنى كانت من قبيل المسلمات، أليسوا قد ذكروا في سبب وضع النحو أن أبا الأسود الدؤلي سمع قارئا يقرأ (أَنَّ اللّهَ بَرِيءٌ مِنَ المشركِين ورَسُولِهِ) بالجر، فقال معاذ الله أن يكون بريئا من رسوله اقرأ (أَنَّ الله بريءٌ منَ المشركِين ورَسولُهُ) [التوبة / ٣]. بالرفع [٦].

فالكلام واحد ولم يتغير فيه إلا حركة اللام، فإذا حركت بالجر أدى إلى الكفر، وإذا حركت بالرفع أدى إلى معنى مستقيم لا كفر فيه، فهل كانوا يرون أن حركات الإعراب لا تدل على معنى

(٦) انظر القصة في طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي ص ٢٢ ـ ٢٣ ومراتب اللغويين ص ٢٦.

ولا أثر لها في تصوير المفهوم! [١].

وكذلك لو قال قائل. « مَا أَحسنْ زيدْ»، ولم يبين الإعراب في ذلك لما علمناه منه، إذ يحتمل أن يريد به التعجب من حسنه أو يريد به الاستفهام عن أي شيء منه أحسن، ويحتمل أن يريد به الإخبار بنفي الإحسان عنه، ولو بين الإعراب في ذلك فقال « ما أحسن زيْداً» «وما أحسنُ زيدٍ» و « ما أحسنَ زيدٌ» علمنا غرضه وفهمنا مغزى كلامه لانفراد كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة بما يعرف به من الإعراب، فوجب بذلك معرفة النحو إذ كان ضابطاً لمعاني الكلام حافظاً لها من الاختلاف [٢].

ولعل هذا ما جعل أبا الأسود يرد على ابنته حين سألته بقولها أَبتاهُ ما أجمل السماءُ(بالرفع) بقوله: أي بنية نجومُها، فقالت ما هذا أردت، إنما أردت التعجب من حسنها، قال فقولي ما أجملَ السَّمَاءَ[٣] بالفتح.

وما كانت العرب لتجزع من اللحن في الإعراب لو لم يكن مؤديا إلى فساد المعنى. لقد كان إقبال العلماء على إعراب النصوص إدراكا منهم أن المعنى لا يمكن أن يفهم إلا بعد إعراب التراكيب المشتملة عليه« لأن إعرابَ نَصٍّ ما يتوقف على وظائف الأصوات ووظائف المباني ووظائف القرائن ونظام العلاقات » كما يقرر تمام حسان [٤].

وتحدد فيه العلامات الإعرابية المقصودة، يقول الخضري « واعلم أن المعنى يختلف بالرفع والنصب، لأن النصب نص في المعية، والرفع لمطلق الجمع... إن قصدت المعية نصًا فالنصب، أو إبقاء الاحتمال والإبهام فالرفع، أو لم يقصد شيء جاز الأمران. » [٥].

لقد كان إعراب النصوص مدخلا طبيعيا وأساسيا لفهم المضامين، ولذلك تضم المكتبة اللغوية عددا كبيرا من هذه النصوص المعربة، من جملتها إعراب الحديث للعكبري [٦] وإعراب لامية العرب الموسوم «بأعجب العجب» للزمخشري [٧] وإعراب لامية العجم للشيخ المكي البطاوري [٨]

(١) النحو والنحاة، أحمد عرفة ص ١١٧.
(٢) المثل السائر ١/٤٥. وانظر البسيط ١/٥٤٢. والاشباه والنظائر ١/٢٦٧.
(٣) مراتب اللغويين ص ٣٦.
(٤) اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٨٥.
(٥) إحياء النحو ص ١٦٢، ١٦٣.
(٦) طبع بتحقيق عبدالإله نبهان، دار الفكر المعاصر بيروت/ دار الفكر، دمشق ١٩٨٩
(٧) طبع برخصة نظارة المعارف الجليلة في مطبعة الجوائب، القسطنطينية الطبعة الأولى ١٣٠٠
(٨) طبع بفاس، الطبعة الثانية ١٩٥١م

كما أفردَ إعرابَ القرآن بالتأليف خلائقُ من أمثال الفراء والأخفش والزجاج والنحاس وابن خالوية والعكبري وأبي حيان... وكتبهم مطبوعة متداولة.

وقد كانت مقدمات هذه الكتب تشير إلى ضرورة هذا الأمر يقول القيسي. «ورأيت من أعظم ما يجب على طالب علوم القرآن الراغب في تجويد ألفاظه وفهم معانيه... معرفة إعرابه والوقوف على تصرف حركاته وسواكنه ليكون بذلك سالما من اللحن فيه مستعينا على أحكام اللفظ به مطلعا على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات متفهما لما إراد الله تبارك وتعالى به من عباده إذ بمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني وينجلي الإشكال وتظهر القواعد ويفهم الخطاب وتصح معرفة حقيقة المراد»[١].

وما ذلك إلا لأن الإعراب يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين[٢].

وقد تحدث النحاة عن الشروط التي يجب توافرها في المقبل على الإعراب، وعما يجب على المُعرب مراعاته، فأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً أو مركباً قبل الإعراب فإنه فرع المعنى.[٣].

قال ابن هشام «وأنا مورد بعون الله أمثلة متى بني فيها على ظاهر اللفظ ولم ينظر إلى موجب المعنى حصل الفساد، وبعض هذه الأمثلة وقع للمعربين فيه وهم بهذا السبب، من ذلك قوله تعالى: (أَصَلواتُكَ تأمركَ أنْ نتركَ ما يَعبدُ اباؤُنا أو أنْ نَفعل في أموالِنَا مَا نشاءُ) [ هود / ٨٧] فإنه يتبادر إلى الذهن عطف «أن نفعل» على «أن نترك» وذلك باطل لأنه لم يأمرهم أن يفعلوافي أموالهم ما يشاءون، وإنما هو عطف على «ما» فهو مفعول للترك، والمعنى «أن نترك أن نفعل» وموجب الوهم المذكور أن المعرب يرى «أن» والفعل مرتين وبينهما حرف العطف[٤]. ومنه ما حكاه بعضهم من أنه سمع شيخا يعرب لتلميذه «قيما» من قوله تعالى ( ولمْ يجعلْ لهُ عِوَجَا قَيّماً) [الكهف ١٨/٢]. صفة «لعوجا» قال فقلت له: يا هذا كيف يكون العوج قيما ؟ وتَرحمْتُ على من وقف من القراء على ألفِ التنوين في «عوجاً» وقفة لطيفة دفعا لهذا التوهم وإنما «قيما» حال إما من اسم محذوف هو وعامله، أي أنزله قيما، وإما من الكتاب[٥].

(١) مشكل إعراب القرآن ٢٨/١.
(٢) الإتقان ٢/ ٢٦٠، مفتاح السعادة ٢/ ٣٨٠.
(٣) البرهان ٣٠٢/١
(٤) مغني اللبيب ص . ٦٨٤، والإتقان ٢/ ٢٦٠.
(٥) مغني اللبيب ص : ٦٩٠

ومنه قول بعضهم في « أحوى» إنه صفة «لغثاء»، وهذا ليس بصحيح على الإطلاق، بل إذا فسر الأحوى بالأسود من الجفاف واليبس، أما إذا فسر بالأسود من شدة الخضرة لكثرة الري... فجعله صفة « لغثاء» كجعل « قيما» صفة «لعوجا»، وإنما الواجب أن تكون حالا من المرعى [١].

وذكر ابن هشام من الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها أن يراعي ما يقتضيه ظاهرُ الصناعة ولا يراعي المعنى وكثيراً ما تزل الأقدام بسبب ذلك [٢].

ومنه ألا يتأمل عند وجود المشتبهات [٣]

وذلك لأن الخطأ والتحريف في الحركات كالخطإ والفساد في المتحركات كما يقرر السيرافي [٤].

أما المعاني التي تدل عليها الحركات الإعرابية فهي معان مطلقة يقول العلوي « فالنظر في علم الإعراب إنما هو نظر في حصول مطلق المعنى وكيفية اقتباسه من اللفظ المركب، فلابد من الإحاطة بصحة التركيب ليأمن الخلط في تأدية المعاني وتحصيلها [٥].

بمعنى أن الإعراب في المرحلة الأولى يحدد المعاني التي يؤديها التركيب بعيداً عن أي غرض جزئي، فلا تفهم منه معنى فقهيا أو معنى أصوليا، وإنما يفهم الفاعلية والمفعولية والإضافة، فهذه المعاني الثلاثة تنحصر فيها كل المعاني ومنها تؤخذ جميع الدلالات فمعرفتها مقدمة على غيرها.

وهذا الفهم والتمييز بين المعنى المطلق والمعنى الخاص هو الذي جعل النحويين المفسرين يهتمون بإعراب النص القرآني، وكأنهم يريدون حصر المعاني القرآنية في المعاني النحوية الإعرابية ليسهل على غيرهم الانتفاع بها، أو بتعبير أخر كانت مرحلة إعراب القرآن مرحلة تأسيسية بالنسبة للتفاسير اللاحقة المعنونة بالتفسير بالرأي [٦].

إذن وجب أن ندرس علامات الإعراب على أنها دوال على معان وأن نبحث في ثنايا الكلام عما تشير إليه كلُّ علامة منها ونعلم أن هذه الحركات تختلف باختلاف موضع الكلمة من الجملة وصلتها بما معها من الكلمات، فأحرى أن تكون مشيرة إلى معنى في تأليف الجملة وربط الكلم [٧].

(١) المصدر السابق ص: ٦٩٣.
(٢) المصدر السابق ص: ٦٨٤.
(٣) المصدر السابق ص: ٧٨١.
(٤) الإمتاع والمؤانسة ١/١٢١، ١٢٢.
(٥) الطراز ١/١٨٢
(٦) عوامل استخراج المعنى، بودلال ص ٣٦
(٧) إحياء النحو ص ٤٩

وكما يساعد الإعراب على فهم المعنى فإنه يساعد على فهم العلاقات بين أجزاء الجملة، يقول عبد الحكيم راضي: « أما في مجموعة اللغات ذات الترتيب الحر فإن العامل الأكبر في فهم العلاقات بين أجزائها هو العلامات الإعرابية [١].

فإذا توالت الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في الذهن، ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة [٢].

وقد أصبح معلومًا الحرية التي تتيحها ظاهرة الإعراب على التصرف في المواقع تقديمًا وتأخيرًا «وكذلك سائر المعاني جعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتسعوا في كلامهم ويقدموا الفاعل إن أرادوا ذلك والمفعول عند الحاجة إلى تقديمه وتكون الحركات دالة على المعاني» [٣].

من هنا كان الاتكال على العلامة الإعرابية باعتبارها كبرى الدوال على المعنى.

أما قول القائلين بفهم المستمع للكلام غير المعرب واستنادهم إلى ذلك لنفي الوظيفة الدلالية للعلامات، فهو أمر إن كان مقبولا في الكلام المتعارف المشهور، لا يثبت عند النظر في النصوص الأدبية الرفيعة، يقول الزجاجي: « فأما من تكلم من العامة بالعربية بغير إعراب فيفهم عنه، فإنما ذلك في المتعارف المشهور والمستعمل والمألوف بالدربة، ولو التجأ أحدهم إلى الإيضاح عن معنى ملتبس بغيره من غير فهمه بالإعراب لم يمكنه ذلك، وهذا أوضح من أن يحتاج إلى الإطالة فيه» [٤].

وقد أدرك ريمون طحان بعض هذا في قوله: «ولئن ألفنا الآن الاعتماد على مواقع الكلمات في اللغة العربية وأخذنا نقوم أحيانا دون العودة إلى الحركة بالقراءة الخلاقة التي تنقل إلينا بسرعة ما يمكن أن يولده النص من أرجاع ذهنية تساعدنا على فهم ما نقرأ فهما صحيحا وعلى نقده وتحليله، فإننا لا نزال نستأنس بالحركة عندما يغلق المعنى علينا ويحدث اللبس [٥].

إذن ثمة تناسب مطرد بين مستوى اللغة الكتابية والإعراب الذي يدخلها، بمعنى أننا كلما اقتربنا بلغتنا من اللغة الأدبية المميزة ازداد الإعراب في كلامنا وتنوعت حالاته أي كان فيه. ما يسميه أحمد حاطوم. «الإعراب الدلالي» أو « الوظيفي»، وما يسميه« لإعراب الجمالي». ما

(١) نظرية اللغة ص ٢١١، ٢١٢.
(٢) المحصول، الرازي ٦٦/١.
(٣) الإيضاح، الزجاجي ص ٧٠.
(٤) المصدر السابق ص ٩٦.
(٥) الألسنية العربية ١٣/٢.

يتناسب مع اقتراب العبارة من الدرجة العليا في السلم أي من المستوى الأدبي الذي ينقسم الكلام معه إلى نثر وشعر وقرآن [١].

إن قوانين النحو قوانين كلية تجيز التعدد الإعرابي، ويظل التردد بين نسبة الكلمة في الجملة إلى وظيفة نحوية أو أخرى قائما في بعض الأحيان لأن الوسائل الموجودة قد ترشح الكلمة لوظيفتين، « وهنا يوجد ما يسمى تعدد الأوجه الإعرابية في الجملة، بحيث يكون اختيار كل وجه منها له ما يسنده من البناء اللغوي للجملة، وتعدد الأوجه في حقيقته ليس غموضا ولا تلبيسا ولا قصورا في التفسير النحوي بل قد يكون ثراء وخصوبة في البناء اللغوي وقدرة على تعدد العطاء الذي يتنوع بتنويع التفسير، لأن المعول في اختيار أحد التفسيرين على الاخر يكون على فهم السياق والمعنى الذي يحدده [٢].

كما أن نظرية الاحتمالات الإعرابية هي في الحقيقة نظرية في تعدد أنواع التراكيب الممكنة ومن الواضح أن كل تركيب يتميز بخصائصه الدلالية [٣]. وتعدد المعاني الإعرابية هذا ينسجم مع المنهج الإسلامي القائم على النص القرآني ذي المعاني المطلقة، الذي لا تنقضي عجائبه. وبهذا التعدد نفسر الخصوبة والثراء في تفسير النصوص.

إن علاقة الإعراب بالدلالة علاقة لا يمكن تجاهلها فالإعراب من جملة العناصر المكونة للدلالة الفاعلة في المعاني الوظيفية النحوية، ومعنى هذا أن هناك مجموعة من القرائن إلى جانب الإعراب لها دورها الواضح في صياغة المعنى، ونحن بهذا نختلف اختلافا كليا مع قطرب [٤] وإبراهيم أنيس [٥] ونتفق إلى حد بعيد مع تمام حسان في اشتراك مجموعة من القرائن وتظافرها على تجلية المعاني النحوية« فالمعنى الوظيفي النحوي، معنى الأبواب النحوية كالفاعل ونائبه والحال والتمييز والمستثنى والمضاف إليه والنعت والبدل... هذه المعاني تحرسها قرائن صوتية كالعلامة الإعرابية... أو صرفية كالبنية الصرفية والمطابقة والربط والأداة أو تركيبية كالتضام والرتبة، ومعنى هذا أن الأبواب النحوية وظائف تكشف عنها القرائن أو بعبارة أخرى معان وظيفية للقرائن المستمدة من الأصوات والصرف والماثلة في التركيب والسياق [٦].

(١) اللغة ليست عقلا ص ٢٩٢.
(٢) ينظر في بناء الجملة العربية، محمد حماسة ص ١٩٧ ـ ١٨٠.
(٣) نظرية العام، بنحمزة ص ٢٩٨.
(٤) ينظر مدرسة الكوفة، مهدي المخزومي، ص. ٢٤٥
(٥) من أسرار اللغة ص ٢٤٣
(٦) اللغة العربية معناها ومبناها ص ٢٣٢

### ٤. الاستقامة النحوية والاستقامة الدلالية:

المقبولية صفة في الكلام الذي تحصل منه منفعة ما ويلاقي قبولا ورضى من حيث معانيه ومقاصده، ويسمى الكلام المقبول مستقيما أو سويا وتسمى جملة «أصولية» أو « نحوية»، وقد اقتسمت هذه المصطلحات كل من الدراسات النحوية والدراسات الدلالية فأصبحنا نسمع الحديث عن الاستقامة النحوية والاستقامة الدلالية والسوية النحوية والسوية الدلالية والكلام المتسم بالمقبولية أو بعدم المقبولية وبالصحة أو عدمها...

### الاستقامة النحوية:

الاستقامة النحوية لمركب من المركبات هي خضوع المركب للأصول النحوية أو للقواعد العائدة للمركب خاصة المندرج في نطاق نظام نحوي عام يمثله اللسان... وربما عبر عن الاستقامة النحوية بمصدر صناعي يدل عليها هو كلمة «النحوية» grammaticalite [١] وجدير بالذكر هنا أن القواعد تقدم المعلومات اللازمة والضرورية لتوليد كل الجمل الصحيحة والمحتملة الصياغة في اللغة من دون سواها، أي أنها تمنع في نفس الوقت توليد الجمل غير الصحيحة [٢].

ولا ينحصر الحكم بأصولية الجمل في الواقع بقبول جملة معينة أو برفضها، إنما ينص فضلا عن ذلك على وجود درجات متباينة من حيث النظرة إلى الجمل، وذلك لأن الجمل غير الأصوليةتتباين بالنسبة إلى درجة انحرافها عن قواعد اللغة فترتبط درجة غير أصولية الجملة بالمستوى الذي تنتمي إليه القاعدة التي تنحرف الجملة عنها [٣].

والنظام النحوي هو الذي يتكفل ببيان هذا التدرج، فهناك صيغ نحوية مقبولة وصيغ غير مقبولة، وبعضها مسموح به في الشعر دون النثر وبعضها مسموح به في بعض أنواع التعبير كالأمثال. مثلا. لذلك قالوا: « الأمثال لا تغير وتحكى كما وردت».

والجملة التي ينكسر فيها النظام النحوي انكسارا غير مسموح به مطلقا في المستوى اللغوي المعين لا تعد جملة صحيحة مطلقا. [٤].

ثم إن تمييز الجمل الصحيحة من الجمل غير الصحيحة يقوم أيضا على حدس الناطق الذي

---

(١) اللغة ليست عقلا احمد حاطوم ص ٣١٨

(٢) الألسنية التوليدية، ميشال زكريا ص ٩٣.

(٣) المرجع السابق ص ٩٠. والتوليد الدلالي، محمد غاليم ص : ٦١

(٤) النحو والدلالة محمد حماسة ص ٥٣ ونظرية اللغة، راضي ص ٤٩٠، ٤٩١.

يحل محل المدونة اللغوية بملكته القادرة على تحديد الصحيح من الفاسد في الجمل على الرغم من أن إنجازه اللغوي محدود [١] يقول أحمد حاطوم: « إننا بكفايتنا اللغوية نحكم على نحوية التراكيب أكثر بكثير مما نحكم عليها بقواعدنا المجردة». [٢]

مع الإشارة إلى أن هذه الكفاية اللغوية أو السليقة اللغوية أو القدرة اللغوية التي تساعد على تركيب جملة تركيبا صحيحا لا تكون إلا لمن كان عارفا بالقواعد [٣].

إذن فالاستقامة النحوية لجملة ما هي خضوع هذه الجملة للقوانين النحوية.

**الاستقامة الدلالية:**

إن حصر المعاني بقوانين كلية تستوعب أقسامها وتستوفي أحكامها عسير لأنه يحتاج إلى تقديم صناعات كثيرة وعلوم شاقة،إلا أنه في فطر الناس السليمة اتباع الصواب وقصده والنفار من الخطأ والحياد عنه، فقد يكتفي من سلم فكره ولم يضطرب ذهنه بما معه من المعرفة التي يوقع العبارة عنها [٤].

ولكن ما هي الأسس للتمييز نظريا بين الجمل ذات المعنى والجمل التي لا معنى لها ؟

إن المشكلة أكثر تعقيدا مما يدركه معظم الناس، فهي مرتبطة بالجانب الدلالي أو بالاستقامة الدلالية، فهناك جمل كلامية عديدة يعتبر عدم قبولها مسألة نحوية وليس مسألة دلالية، فعلى سبيل المثال ( أريد أن هو سيأتي) هي بلا شك جملة غير نحوية إذا ما قورنت بالجملة الاتية. «أريده أن يأتي».

وهناك جمل أخرى حقيقية كانت أو محتملة يمكن تصنيفها دون أي تردد على أنها نحوية إلا أنها لا معنى لها من مثل: . إنّ الرباعية تشربُ التسويفَ.

. ينامُ الخميسُ والجمعةُ في فراشٍ واحدٍ.

. أنْ تنامَ الأفكارُ الخضراءُ عديمة اللونِ بتهيُّجٍ.

وما شابهها من الجمل، فهي تعد جملا سليمة التركيب نحويا وأنها لا تحمل معنى حرفيا بالرغم من استقامتها النحوية، وهذا يعني أنه لو فسرت الكلمات التي تحتويها هذه الجمل على

(١) عوامل استخراج المعنى ص ١٢٠.
(٢) اللغة ليست عقلا ص: ١٤. والاتجاه الوظيفي، يحيى أحمد ص ٩٤.
(٣) النحو والدلالة ص : ٤٠
(٤) قانون البلاغة ، ابن حيدر ص : ٣٥.

نحو حرفي فإن الجمل التي تحتويها تبقى من غير معنى.[1]

ومن الأمثلة أيضا قول المجنون بن جندب:

محكوكةُ العينينِ مِعطاءُ القَفَا كأنَّماقُدَّت على متْنِ الصَّفَا

تَمشِي عَلى متنِ شِراَكٍ أَعْجَفا كأنَّما تَنشُر فيه مُصْحَفَا

ففي هذين البيتين نجد جملا ذات تركيب يمكن تحليله وإعرابه كما نجد وزنا وقافية وجرسا وإيقاعا وربما وجدنا أيضا الماء والرونق ولكننا بالقطع لا نجد المضمون فلا معنى لهذا الكلام ولذلك حين سُئل أبو زيد عن معناه قال هذا كلام مجنون ولا يفهم كلام المجنون إلا المجانين[2].

وعليه فإن الكلام المتبع للقواعد النحوية منه فصيح مقبول ومنه رديء متروك، ثم إن هناك درجات تفاضل بين الكلام من جهة المقبولية أو الفصاحة بلغة الجرجاني والبلاغيين، ولهذا ينبغي ألا تعتبر استقامة النحو مطابقة للقبول دائما.

ومما يجدر ذكره أن قبول الجمل النحوية ذات المعنى ليس شيئا يمكن تحديده بعيدا عن السياق الذي قد تنطق فيه هذه الجمل[3].

ذلك أن الفرق بين الاستقامة النحوية وبين الاستقامة الدلالية ليس من الدقة على النحو الذي نتوقعه في الوقت الحاضر، ومع ذلك فالقول إن التمييز بين النحو والدلالة ليس واضحاً في كل الأحوال، لا يعني أنه غير واضح على الإطلاق.[4]

وقد لاحظنا فيما سبق أن المبرد جرد مبدأ التمييز بين المقبول والمردود في المعنى وجعله فيصلا في تصحيح النحو فذهب إلى أن « كل ما صلح به المعنى فهو جيد وكل ما فسد به المعنى فمردود»[5].

وكأن المعنى هو الأصل في كل عملية تواصلية، ثم الفساد إذا دخل المعنى أصبح أمر إصلاحه عسير المنال بعكس ما قد يعتري التركيب من خلل نحوي يقول لاينز: « ففي الوقت الذي يمكن بعض المحدثين أن يصححوا فيه: « أريد أن هو سيأتي»، لتصبح: « أريد أن يأتي» وربما يصححها أخرون لتصبح: « أريد مجيئه» دون إجراء أي تغيير في فحوى المعنى المقصود فإنه لا يمكن إجراء

(١) ينظر بتفصيل اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز ص ١١١. ١١٢، ١١٣، ١١٤.

(٢) الأصول، تمام حسان ص: ٣١٤.

(٣) اللغة والمعنى والسياق ص ٣٠

(٤) المرجع السابق ص: ١١٢.

(٥) المقتضب ٤/ ٣١١

تصحيح كهذا على « تنام الأفكار الخضراء عديمة اللون بتهيج» ففي الحالات التي يمكن التمييز فيها بين القبول النحوي وبين عدم القبول الدلالي على نحو واضح يمكن إصلاح حالات عدم القبول النحوي ولا يمكن إصلاح حالات عدم القبول الدلالي [١]

لقد اهتم اللغويون العرب في عدة مواطن بتأليف العبارة وعلقوا خصائصها المنطقية من استقامة واستحالة بجملة من العلاقات بين وحدات السياق والمعنى الحاصل من تنزلها في محلها ومجاورة بعضها للبعض الاخر، ولعل من بواكير الحديث عن الاستقامة ما ورد في كتاب سيبويه تحت عنوان (باب الاستقامة من الكلام والإحالة) حيث تحدث عن أقسام الكلام بهذه الاعتبارات قال:

«فمنه مستقيم ومحال ومستقيم كذب ومستقيم قبيح وما هو محال كذب

. فأما المستقيم الحسن فقولك: «أتيتُك أمس وسأتيك غداً».

. وأما المحال فأن تنقض أول كلامك باخره فتقول. « أتيْتُك غداً وساتيك أمس».

. وأما المستقيم الكذب فقولك:« حملتُ الجَبلَ وشربتُ مَاءَ البَحرِ».

. وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك «قدْزيداً رأيتُ وكَيْ زيدُ يأتيك» وأشباه هذا.

. وأما المحال الكذب فأن تقول: « سوفَ أشربُ ماءَ البحرِ أمسِ ».[٢]

فسيبويه لم يعرف من هده الأنواع إلا المحال من الكلام والمستقيم القبيح، واعتمد على الأمثلة وحدها في تحديد ما يريده بالمصطلحات الأخرى، ونستطيع أن نقول إن المقصود من الكلام المستقيم الحسن، هو الكلام المستقيم استقامة نحوية دلالية.

فالكلام المستقيم نحويا [٣] تتوزع استقامته على ثلاثة أنواع:

المستقيم الحسن والمستقيم الكذب والمستقيم القبيح. فكل جملة صحيحة نحويا تعد جملة مستقيمة، لكن الحكم على هذه الاستقامة بالحسن أو الكذب يتعلق بالمعنى الذي تفيده عناصر الجملة عندما تترابط نحويا. [٤]

(١) اللغة والمعنى والسياق ص ١١٤.
(٢) الكتاب ١/٢٥، ٢٦، وانظر النكت في شرح كتاب سيبويه ١/٦٤، والإمتاع والمؤانسة ١/١٢٦.
(٣) قال الأعلم «فالمستقيم من طريق النحو هو ما كان على القصد سالماً من اللحن» النكت ١/٦٥
(٤) النحو والدلالة ص ٦١-٦٢.

وسيبويه يحتكم في هذه التقسيمات إلى مزاوجة صريحة بين الملحظ الدلالي والملحظ النحوي وهو يومي إلى أصول صريحة في معايير الصواب والخطإ يتمازج فيها الاحتكام إلى الدلالة والاحتكام إلى النحو، يقول نهاد الموسى. «ولكني لا أجد بأساً من التذكرة بذلك المثال الذي ضربه على المحال من الكلام وهو قولك «أتيتُك غداً» فإنه يتوارد على وجه التطابق مع تلك الجملة عند بيرلنج، وقول سيبويه في شرح المحال بين يدي ذلك المثال «أنه أن تنقض أول كلامك بأخره» صريح في الاحتكام إلى الدلالة»[1].

وفي قوله سيبويه «قدْ زيداً رأيتُ»، و«كَيْ زيدُ يأتِيكَ» مثالي المستقيم القبيح توافقت عناصر الاختيار بين عناصر بناء كل جملة فلم يحدث تصادم بين الوظائف النحوية في علاقاتها مع دلالة المفردات التي شغلتها... غير أن بعض هذه العناصر قد فصلت عن بعضها الأخر فلم توضع الموضع الصحيح الذي يحدده لها نظام اللغة فجاءت الصورة المنطوقة وقد اختل بها شرط الورود النحوي بحيث صار (قد + اسم، و كي + اسم)، وهذا تركيب غير مسموح به في نظام العربية ولكنه لا يؤدي إلى خلل معنوي في صحة العلاقات بين أجزاء الجملة ولهذا السبب وصف هذا الكلام بالقبح مع كونه مستقيماً.[2].

وهنا نجد أن الاستقامة، استقامة دلالية إذ لم تتأثر بالخلل النحوي الذي طرأ على بناء الجملة من الفصل بين الأدوات فيها، وهي لا تدخل إلا على الفعل... وهذا الفصل درجة من درجات الخلل النحوي في وضع العناصر، وقد عرف سيبويه الكلام المستقيم القبيح بأنه «وضع اللفظ غير موضعه»[3] ولعل استخدام اللفظ في هذا الموضع إشارة منه إلى أن الخلل فيه أو القبح خلل لفظي وليس خللا معنوياً[4] ولهذا بقي الكلام على وصفه بأنه كلام مستقيم وإن كان قبيحاً، يقول أبوهلال العسكري «وإنما قبح لأنك أفسدت النظام بالتقديم والتأخير»[5] وذلك بعد أن تحدث عن أقسام الكلام باعتبار الحسن والقبح.

كما تحدث ابن فارس عن هذه المسألة في باب (عن مراتب الكلام في الوضوح) وجعل الكلام:

(١) نظرية النحو العربي ص ١٠٢ ـ ١٠٣ يقول الباحث: «وهو قول راجح مقدم لدى بيرلنج على كل حال وهو ما وحدت ميخائيل كارتر يراه في محاوراتي إياه حول منهج سيبويه، وقد وضع كارتر رسالة في أصول التحليل النحوي عند سيبويه» ص ١٠٣.

(٢) النحو والدلالة ص ٦٥. واللغة والمعنى والسياق ص ٢٩

(٣) الكتاب ١/٢٦.

(٤) النحو والدلالة ص ٦٦ والألسنية التوليدية، ميشال زكريا ص ١١، ١٢.

(٥) الصناعتين ص ٧٦.

- واضحاً وهو الذي يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب.

- ومشكلاً وهو الذي يأتيه الإشكال من غرابة لفظه أو أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره قائله عن جهته.[1]

والمسألة نفسها يشير إليها ابن هشام الأنصاري في «المغني» عندما يشير إلى مراعاة المتكلم الأصول وإلى سلوكه الكلامي فيميز بين:

أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى.

أن يراعي المعرب معنى صحيحاً ولا ينظر في صحة الصناعة.

أن يخرج علي ما يثبت في العربية وذلك إنما يقع عن جهل وغفلة.

أن يخرج على الأمور البعيدة والأوجه الضعيفة ويترك الوجه القريب القوي.

أن يترك بعض ما يحتمله اللفظ في الأوجه الظاهرة [2].

وهذه الأقسام موافقة لما أورده سيبويه، وفيها المزاوجة الصريحة بين الملحظ الصناعي أو اللفظي أو النحوي والملحظ المعنوي أو الدلالي.

وحتى يبلغ الكلام أرقى المراتب لابد أن تكون الاستقامة أو المقبولية نحوية ودلالية في الوقت نفسه ولهذا كانت الفصاحة وكان الكلام الفصيح المقبول مشروطاً فيه الجانبان معاً.

لأن «نظرية الفصاحة ليست في الحقيقة إلا نظرية في شروط الإنجاز القصوى أي في الأشكال اللغوية الواجب ابتكارها لضمان أقصى درجة في التبليغ وإذا كانت النظرية التوليدية قد قررت الفصل بين القدرة والإنجاز وجعلت هذا الأخير مبدأ يحدد الظروف الضاغطة التي تمنع من تحقيق كل ما تقضي به القدرة فإن اللغويات العربية ميزت بين القدرة اللغوية التي يمثلها النحو والقدرة الإنجازية التي تمثل مساحة خاصة في مجال الإنجاز» [3].

لقد دافع الجرجاني عن أصل الفصاحة المعنوي وبين أن المقبولية أي الصحة الإنجازية ترجع إلى أسباب فصلها في إطار نظرية ترتب المعاني، وبذلك فتح السبيل للتفريق بين الإنجازات من جهة المقبولية وأصبح علم البلاغة علماً يبحث في شروط المقبولية الإنجازية وفي شروط التملك. [4].

(١) الصحابي ص.٦٩ إلى ٧٥ .

(١) المغني ص : ٦٨٤ . كما وقف عند المسألة أبو حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة ١٢٦/١

(٢) الطبيعة والتمثال، أحمد الطوي ص . ٢٣٦

(٣) المرجع السابق ص : ٢٥٧

إن الصلة بين أنواع معينة من البنيات غير النحوية وبين أنواع معينة من التعابير التي لا دلالة لها واضحة وقد يصير أحدها مشروطاً بالآخر «فالجملة التي ينكسر فيها النظام النحوي انكساراً غير مسموح به مطلقاً في المستوى اللغوي المعين لا تعد جملة صحيحة مطلقاً لا نحوياً ولا دلالياً، فالصحة الدلالية هنا مشروطة بالصحة النحوية»[(١)].

ولهذا تحدث ابن شهيد (٤٢٦هـ) عن ضرورة اختيار أملح النحو، وهو يريد بملاحة النحو «اختيار الوضع النحوي الذي يساعد على أداء المعنى فقد يكون الكلام مستقيماً من الوجهة النحوية ولا يكون مستقيماً من الوجهة البيانية، فإن البلاغة في الواقع تبنى على سلامة التركيب، والتركيب السليم لا يراد به التركيب الخالي من الغلط حيث يراد وزنه بالموازين النحوية وإنما هو التركيب الذي يستوفي الدقائق المعنوية التي يهتم بتقييدها العلماء»[(٢)].

يتضح مما سبق أن هناك محاور ترتكز عليها الجملة التي تعد صحيحة نحوياً ودلالياً في اللغة وهي:

١- وظائف نحوية بينها علاقات أساسية تمد المنطوق بالمعنى الأساسي.

٢. مفردات يتم اختيارها لشغل الوظائف النحوية السابقة.

٣. علاقات دلالية متفاعلة بين الوظائف النحوية والمفردات المختارة.

٤. السياق الخاص الذي ترد فيه الجملة سواء أكانت سياقاً لغوياً أم غير لغوي[(٣)].

كما يمكن اعتبار اللبس والتعقيد من نواقض الفهم، ومن المخلات بالمقبولية الدلالية ويتحكم التقديم والتأخير في درجات النحوية من حيث تطابق المنطوق والقواعد كما يتحكم في المقبولية الدلالية لأن وضع الألفاظ في غير موضعها من شأنه أن يؤدي إلى الاضطراب في الفهم، فتفقد العبارة السوية النحوية والمقبولية الدلالية فتعوق بذلك أية عملية تواصلية.

### ٥. التأويل والدلالة:

للتأويل علاقة دقيقة بالدلالة فكثيراً ما نضطر إليه قصد الوصول إلى الدلالة قبل الحكم على العبارة بعدم المقبولية نحوياً أو دلالياً «لأن التأويل. من هذه الزاوية. وسيلة من وسائل الكشف عن مواد المتكلم ومعرفة ما تعنيه ألفاظه»[(٤)].

---

(١) نظرية اللغة راجحي ص ٤٩٠، والنحو والدلالة ص ٥٣

(٢) نقلاً عن. أثر النحاة في البحث البلاغي ص. ٣٦٥.

(٣) النحو والدلالة ص: ٤٦.

(٤) ظاهرة التأويل. عبد العمار ص ١٥٢ والتفكير اللغوي عند العرب، كمال بشر ص ١٧٤، ١٧٥.

والتأويل في البيئة النحوية يعني حمل الظواهر اللغوية على غير الظاهر للتوفيق بين أساليب اللغة وقواعد النحو، ويعتبر التقدير عاملاً مساعداً يتميز به الدرس النحوي ويوظفه من أجل الوصول إلى مقاصد النص من جهة، ومن أجل تبرير ما قد يعتري العبارة من انحراف قد يخرجها عن السوية النحوية.

ومن هنا يُوجد في نظام تحليل النحو العربي ما يعرف بـ «الحمل على المعنى». وهو نظير التأويل. والمقصود بالحمل على المعنى هو رد الصورة المنطوقة. أو البناء الظاهري. إلى بنيتها الأساسية الكامنة وراء هذا التعبير المنطوق، فالبنية الأساسية بقواعدها الفرعية هي الأصل وبطبيعة الحال قد يطرأ على صور هذا الأصل بعض التغييرات أثناء النطق الفعلي ولكن عند التحليل النحوي يراعى هذا الأصل [1].

ومن مقومات التأويل النحوي ودواعيه ما ذكره تمام حسان في أصوله من

. أن القواعد أضيق من كلام العرب، ففي الكلام ما لا تنص القواعد على ضبطه

. قد يختلف ظاهر الكلام مع مطالب القاعدة ولكنه يمكن التوفيق بينهما بالتأويل.

. إن التأويل قد يحتمل وجهاً واحداً وقد يحتمل وجوها متعددة.

. قلما يشتمل المأثور على ما يستعصي على التأويل.

. إذا خالف بعض الحديث القاعدة فلا ينبغي أن يكون ذلك داعياً إلى ترك الاستشهاد به جملة، لأن هذا البعض صحيح مع التوجيه والتأويل [2].

والتأويل النحوي يتم من خلال مقياس درجة النحوية الذي يقيس ابتعاد تعبير معين عن مجموعة الجمل السليمة للدلالة على مواطن الانحراف في التعبير المذكور، فتأويل الجمل المنحرفة يتم دائماً بالعودة إلى مقابلاتها السليمة أي التحقيق العادي للجملة يشكل مرجعاً للصورة غير السليمة [3].

ولا يؤول من العبارات إلا ما كان منحرفاً غالباً، ولذلك كان القولُ «بانحصار البحث البلاغي عند العرب في مقولتين هما الأصل المثالي ثم الانحراف عنه» وينطبق هذا على المباحث الأكثر

(١) في بناء الجملة العربية ص . ٣٢٩.
(٢) الأصول، تمام حسان ص ١٦٩
(٣) التوليد الدلالي، محمد غاليم، ص ٦٠

تركيزاً على الدلالة والمباحث الأكثر تركيزاً على التركيب،.. وأيضاً تلك التي يمكن أن تكون نتاجاً للتداخل بينهما [1].

إن جميع التأويلات النحوية تفسير لواقع الجملة أي للحدث اللغوي وهي بهذا لا تتصل بعلم النحو الذي هو علم النماذج التركيبية بل بعلم المعاني الذي هو تفسير لمعاني الأحداث اللغوية الواقعية من ناحية والنماذج التركيبية من ناحية أخرى [2].

ثم إن المعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف لأن الأوضاع الشكلية «لا تعطينا إلا معنى المقال أو المعنى الحرفي كما يسميه النقاد أو معنى ظاهر النص كما يسميه الأصوليون» [3].

أما المعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل فيقع فيه الخلاف «إذ باب التأويل غير محصور والعلماء متفاوتون في هذا، فإنه قد يأخذ بعضهم وجها ضعيفاً من التأويل فيكسوه بعبارته قوة تميزه على غيره من الوجوه القوية فإن السيف بضاربه [4].

ولهذا كان علماء اللغة المحدثون أكثر دقة عندما أشاروا إلى الدلالة المركزية والدلالة الهامشية، فالدلالة المركزية قدر مشترك من الدلالة يصل بالناس إلى نوع من الفهم التقريبي وهي دلالة واضحة في أذهانهم «ومع اختلاف كثير من الناس في تلك الدلالة المركزية لا يعوقهم هذا الاختلاف عن التفاهم وتبادل وجهات النظر لأنه خلاف في نسبة الوضوح لتلك الدلالة.. ولكنها على كل حال واضحة وضوحاً كافياً عندهم جميعاً [5].

أما الدلالة الهامشية فهي تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وأمزجتهم. وفي هذه الأخيرة يتسع مجال التأويل وتظهر المعاني الثانية [6].

إن ظاهرة التأويل من مستلزمات الحديث عن الدلالة وبالتأويل نستطيع تتبع المعاني وخاصة ما غمض منها كما نستطيع قياس مدى السوية والمقبولية في العبارة نحوياً ودلالياً.

### ٥. الفعل اللغوي بين اللسان والجَنان: ترتيب الكلمات

لا شك أن اللغة تعبير عن الفكر وأن الفكر هو الذي يحرك اللغة ويتصرف فيها وارتباط اللغة

(١) نظرية اللغة، عبدالحكيم راضي ص. ٢١٠.
(٢) دراسات نقدية في النحو العربي، عبدالرحمن أيوب ص. ١٢٧.
(٣) اللغة العربية معناها ومبناها ص. ٣٣٧.
(٤) المثل السائر ١/٧٤ ـ ٧٥
(٥) دلالة الألفاظ ـ إبراهيم أنيس ص ١٠٣
(٦) ظاهرة التأويل ـ أحمد عبدالغفار ص. ١٦٤.

بالعقل الإنساني وتفكيره قد جعل بين اللغات البشرية قدراً مشتركاً يمكن إرجاعه إلى الفكر الإنساني العام أيا كانت اللغة وأيا كانت البيئة أو الجنس، ومثل هذا القدر المشترك هو الذي نستشف فيه الصلة بين اللغات والمنطق، وعن طريقه نحدد الارتباط بين النظام اللغوي والتفكير الإنساني بصورة عامة [(١)].

إن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية [(٢)] ذلك أن اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن، فإن من رأى شبحاً من بعيد وظنه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر، فإذا دنا منه وظنه شجراً أطلق عليه لفظ الشجر، فإذا دنا وظنه فرساً أطلق عليه اسم الفرس، فإذا تحقق أنه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية [(٣)]. فدلالة الألفاظ على ما ثبت في النفس لا على ما في الخارج [(٤)] «وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي» كما يقول السيرافي [(٥)].

لكن الشرع في اللغة من اللغة أو هو على أصح تعبير من تقاطع اللغة كسلوك والعقل كمقولات [(٦)] فالنظم أو معاني النحو هو خضوع الكلام لنواميس الفكر وبروزه على هيئة تحاكي الروابط المنطقية التي يقيمها بين المعاني فتكون البنية اللغوية صدى لبنية عقلية منطقية سابقة [(٧)].

يقول حازم: «وإذ قد عرفنا كيفية التصرف في المعاني التي لها وجود خارج الذهن... فيجب أن يشار إلى المعاني التي ليس لها وجود خارج الذهن أصلا، وإنما هي أمور ذهنية محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب. . فأما أن يقدم على الشيء أو يؤخر عنه أو يتصرف في العبارة عنه نحوا من هذه التصاريف فأمور ليس وجودها إلا في الذهن خاصة» [(٨)].

إن الترتيب عملية ذهنية خالصة، ففي الذهن تفصل الأقوال وتوزع المعاني وتصنع العبارات، وهذا ما نجد اللغويين العرب يركزون عليه فالكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس [(٩)].

(١) من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس ص ١٣٨٠.
(٢) المحصول، الرازي ٦٨/١.
(٣) المزهر ٤٢/١.
(٤) نهاية الإيجاز ص ١٣٨٠.
(٥) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان ، ص : ١٢١
(٦) التفكير البلاغي عند العرب ص : ١٠٠
(٧) المرجع السابق
(٨) منهاج البلغاء ص . ١٥ . ١٦
(٩) الدلائل ص:٥٥

والعلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق [١].

وما تقدم من الكلم فتقديمه في اللسان على حسب تقدم المعاني في الجنان [٢].

والتقديم في اللسان تبع للتقدم في الجنان [٣].

إذن فالأصل في ترتيب ألفاظ الكلام أن يكون قائماً على ملاحظة ما لها من ترتيب وجودي في الذهن، فمن المؤكد أن بعضها يكون أسبق تصوراً ووجوداً في الذهن من الاخر، والنفس تميل وتتشوق لذكر ما تسبق معرفته ووجوده في الذهن أولاً، وهذا يعني استدعاء تطابق الترتيب اللفظي لمفردات معاني الجملة مع ترتيبها ووجودها الذهني وهو أمر يتمشى مع ما تميل إليه الذات وينسجم معها [٤].

يقول جبر ضومط. «وكذلك إذا كان المبتدأ اسم إشارة أو ضميراً لمتكلم أو لمخاطب فإنه أول ما يخطر حينئذ في الذهن، ولذلك فيقدم لفظاً وفقاً لتقدمه ذهناً» [٥].

وهذا ما اتفق عليه البلاغيون، يقو الجرجاني: «وأما الكلم فإنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس» [٦].

فمعنى هذا أن كل فعل لغوي يراعي في ترتيب أجزاء الكلام ترتب المعاني في النفس، هو فعل إنشائي من جهة أنه تصوير باللغة وتشكيل لمادة لم يكن لها شكل قبل أن تخرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وتكون إذ ذاك العناصر اللغوية المفردة من أسماء وأفعال وحروف بمثابة المادة الخام التي يعطيها النظم شكلها المميز [٧].

فمن ذلك ما يقول الناس قاطبة من أن العاقل يرتب في نفسه ما يريد أن يتكلم به، فإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك: «ضرب» فيجعله خبرا عن «زيد» ويجعل الضرب الذي أخبر بوقوعه منه واقعاً على «عمرو» ويجعل «يوم الجمعة» زمانه الذي وقع فيه ويجعل «التأديب» غرضه الذي فعل الضرب من أجله فيقول: «ضَربَ زيدٌ عمرًا يومَ الجمعةِ تأديباً له» [٨].

---

(١) المصدر السابق ص : ٥٤.
(٢) بدائع الفوائد ٦١/١.
(٣) التبيان، الزملكاني ، ص : ١٤٧.
(٤) الأسس النفسية، مجيد ناجي ص : ١١٣.
(٥) الخواطر الحسان ص ١٤٧ـ١٤٨.
(٦) الدلائل ص.٤٩، وانظر حاشية السيد على المطول ص ١٠٧
(٧) التفكير البلاغي عند العرب ص . ٥٢٠.
(٨) الدلائل ص . ٤٠٥.

ويكون ترتيب الألفاظ تابعاً لترتيب المعاني المجردة في الذهن، لأن المعاني أسبق وجودا في الذهن من الألفاظ.

لقد تبين عند حازم أن المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان ولها صور موجودة في الأذهان ولها من جهة ما يدل على الصور من الألفاظ وجود في الأفهام ولها وجود من جهة ما يدل على تلك الألفاظ من الخط يقيم صور الألفاظ وصور ما دلت عليه في الأفهام والأذهان [١].

هكذا يتصور حازم عملية إنتاج الكلام بتسلسل حلقاتها وإفضاء بعضها إلى بعض عند إرادة الترتيب فإن العملية تبدأ بالمعنى، لأن ترتيب «المعاني الحادثة بالذكر المتصورة للعقل الجائلة في الفكر» [٢] تكون أصلاً وأولاثم تأتي ترتيب الألفاظ تبعاً لها يقول عبدالقاهر «وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق» [٣].

وقد وهم بعض الناس في اعتقاد أن الترتيب يكون في الألفاظ أولاً مما جعل عبدالقاهر يحرر صفحات طوالاً في رد هذا الوهم وبيان مصدره، يقول «لما كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ وكان لا سبيل للمُرتب لها والجامع شملها إلى أن يُعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوزوا فكنَوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ [٤].

وسبب دخول الشبهة على من دخلت عليه أنه لما رأى المعاني لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ، وكان لا يوقف على الأمور التي بتوخيها يكون النظم إلا بأن ينظر إلى الألفاظ مرتبة على الأنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس [٥]، وجرت العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ فيقال قد نظم ألفاظاً فأحسن نظمها، وألف كلما فأجاد تأليفها، جعل الألفاظ الأصل في النطق وجعله يتوخى فيها أنفسها. وترك أن يفكر في الذي بيناه من أن «النظم» هو توخي معاني النحو في معاني الكلم وأن توخيها في متون الألفاظ محال [٦].

---

(١) منهاج البلغاء ص· ١٩.

(٢) قانون البلاغة، ابن حيدر ص ٧٥.

(٣) الدلائل ص : ٥٤.

(٤) المصدر السابق ص ٦٤.

(٥) يقول لطفي عبدالبديع «لا ينبغي أن يحمل على النفس بالمعنى السيكولوجي، فالنفس تطلق ويراد بها العقل، واللفظتان تتعاقبان في كلامه . الجرجاني». التركيب اللغوي للأدب ص ٥ ويضاف إليهما الذهن والفكر والجنان .

(٦) الدلائل ص ٣٦٠ـ ٣٦١.

وشبيه بهذا التوهم منهم أنك قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع فإذا رأى المعاني لا تترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه، ظن عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ ومن تركبها في نطق الكلام.

وهذا ظن فاسد ممن يظنه. لأن ذلك يقتضي أن تكون الألفاظ سابقة للمعاني وأن تقع في نفس الإنسان أولاً، ثم تقع المعاني من بعدها وتالية لها بالعكس مما يعلمه كل عاقل إذا هو لم يُؤخذ عن نفسه ولم يُضرب حجابٌ بينه وبين عقله.

ثم قال وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها ومصرفة على حكمها؟ أوليست هي سماتٍ لها وأوضاعاً قد وضعت لتدل عليها؟ فكيف يُتصور أن تسبق المعاني وأن تتقدمها في تصور النفس؟ إن جاز ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عرفت الأشياء وقبل أن كانت وما أدري ما أقول في شيء يجر الذاهبين إليه إلى أشباه هذا من فنون المحال وردىء الأقوال [1].

وقد حاول تركيز هذا المعنى الذي شغله في أسرار البلاغة أيضاً حيث قال «وهذا الحكم أعني الاختصاص في الترتيب يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس المنتظمة فيها على قضية العقل ولن يُتصور في الألفاظ وجوبُ تقديم وتأخير وتخصص في ترتيب وتنزيل، وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجملة المركبة وأقسام الكلام المدونة، فقيل من حق هذا أن يسبق هذا، ومن حكم ما ههنا أن يقع هناك كما قيل في المبتدأ والخبر والمفعول والفاعل حتى حظر في جنس من الكلام بعينه أن يقع إلا سابقاً وفي آخر أن يوجد إلا مبنياً على غيره وبه لاحقاً كقولنا إن الاستفهام له صدر الكلام، وإن الصفة لا تتقدم على الموصوف إلا أن تزال عن الوصفية إلى غيرها من الأحكام» [2].

ولعل الذين يشير إليهم الجرجاني ويقصدهم بحديثه هم النحاة لأنهم هم الذين حاولوا الانطلاق من مستوى النطق إلى مستوى الألفاظ لتحديد الامكانيات الرئيسية لهذه الألفاظ دون اهتمام بترتيبها في النفس، يقول أحمد العلوي «بل يمكن أن يقال إن قضية النظم شغلت النحاة

---

(١) الدلائل ص ٤١٧، وانظر ص: ٥٥، ٣٥٩.
يقول حمادي صمود: «ويبدو لنا أن نزعة صاحب الإعجاز إلى اعتبار نظام البنية اللغوية الخارجية صورة لانتظام المعاني في النفس أكثر ملاءمة لأصول المذهب الذهني "مُؤَنَّمٍ" مكفلسة التفكير البلاغي عند العرب ص ٥٠٨٠

(٢) أسرار البلاغة، الجرجاني ص: ٤.

خارج اهتمامات الجرجاني فلم يهتموا بالمعاني وإنما قرروا أسساً وأصولاً منتمية لطائفة من الترتيبات وفي غفلة تامة عن علاقة الفكر باللغة... ومن هذه الجهة لا يتناقض فكر الجرجاني مع فكر النحاة بل يكون مكملاً لفكرهم»[(1)].

إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق [(2)] لأن كل فعل لغوي يراعي في ترتيب أجزاء الكلام ترتب المعاني في النفس، فيقدم ما رتبة وجوده الذهني التقديم ويؤخر ما رتبة وجوده الذهني التأخير. ومن هنا كان التفريط في هذا القانون يسبب في كثير من الأحيان تعقيداً وإبهاماً يجعل النفس تنفر من الكلام ولا تحس بالميل له والاطمئنان إليه لأنها بطبيعتها تنفر من كل ما يكون مدعاة لإتعابها وإجهادها، فالنفس مثلاً لا تتقبل تقديم الصفة أو ما يتعلق بها على الموصوف، لأن الصفة تستدعي موصوفاً تابعاً معروفاً لدى النفس أولاً حتى يصح إلحاقها به، فهو أسبق وجوداً ذهنياً منها وتقديمها عليه يبهم الكلام وينفر النفس [(3)].

وقد حاول ابن الأثير لفت انتباهنا إلى أثر الإخلال الحادث عن عدم مراعاة الترتيب بين الذهن واللسان من خلال رفضه للعبارة الاتية «هذا مِنْ موضعِ كَذَا رجلٌ وردَ اليومَ» ونحن نريد هذا رجلٌ من موضع كذا وردَ اليومَ، وذلك بتقديم الصفة «من موضع كذا» على الموصوف «رجل» من حيث إن مثل هذا يحدث تعقيداً لفظياً ومعاظلة في الكلام تنفر منهما النفس ويبهم عليهما المعنى المقصود بينما هي تحس بالراحة والاطمئنان لو قلنا هذا رجل من موضع كذا ورد اليوم. وذلك لشعورنا بالظفر بالفائدة لترتب الألفاظ حسب ترتبها الذهني [(4)].

ومن الشواهد التي يستشهد بها البلاغيون في بيان أبعاد هذه الظاهرة بيت الفرزدق:

وما مثلُهُ في النَّاس إلا مملكاً    أبوُ أُمِّه حيٌّ أبُوه يقارُبه

فيرون أنه لم يذهب برونق هذا البيت ويفقده قيمته وقدرته النفسية على التأثير والإثارة إلا كون ترتيب ألفاظه قد جاء على غير ترتيب معانيها ووجودها الذهني... وأن المتلقي يشعر أن الشاعر قد تكلف التعقيد تكلفاً خالف به سجية نفسه وطبيعتها في الاسترسال.

ويرى البلاغيون أن مخالفة النفس سجيتها المتسببة عن مخالفة ترتب ألفاظ البيت لترتبها

(1) الطبيعة والتمثال ص: ٢٤٠، ٢٤١.
(2) الدلائل ص: ٥٢.
(3) الأسس النفسية، مجيد ناجي ص ١١٣
(4) المثل السائر ٢/٢٢٧، ٢٢٨.

المعنوي في الذهن هي التي أبهمت الكلام وفوتت الفائدة [1].

يقول الجرجاني في الأسرار: «فانظر أيتصور أن يكون ذمه للفظه من حيث إنك أنكرت شيئاً من حروفه أو صادفت وحشياً غريباً أو سوقياً ضعيفاً أم ليس إلا لأنه لم يرتب الألفاظ في الذكر على موجب ترتب المعاني في الفكر فكد وكدر، ومنع السامع أن يفهم الغرض إلا بأن يقدم ويؤخر ثم أسرف في إبطال النظام وإبعاد المرام وصار كمن رمى بأجزاء تتألف منها صورة ولكن بعد أن يراجع فيها باب من الهندسة لفرط ما عادى بين أشكالها وشدة ما خالف بين أوضاعها» [2].

إذن فعدم التطابق بين الفكر والواقع وترتب الألفاظ على غير ترتبها الذهني من شأنه أن يسيء إلى الترتيب والمعنى معاً، وأن يتعب النفس ويجهدها فيما لا طائل تحته.

## أهم المصادر والمراجع


* الأصول في النحو
ابن السراج: أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي (٣١٦). تحقيق : عبدالحسن الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٨٥م.

* الامتاع والمؤانسة
أبو حيان التوحيدي تحقيق · أحمد أمين، أحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت.

* الإيضاح في علل النحو
الزجاجي· أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق (٣٣٧). تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.

* بدائع الفوائد
ابن القيم : أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٧٥١). دار الفكر ( د. ت).

* البرهان في علوم القرآن.
الزركشي . بدر الدين محمد بن عبدالله (٧٩٤) تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٩٨١م

* البسيط في شرح جمل الزجاجي،
ابن أبي الربيع: عبدالله بن أحمد بن عبدالله القرشي الأشبيلي السبتي (٦٨٨). تحقيق. عياد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

* التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن.
الزملكاني · كمال الدين عبدالواحد بن عبدالكريم بن خلف الأنصاري (٦٥١). تحقيق . أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى ١٩٦٤.

. التعريفات
الجرجاني : على بن محمد الشريف (٨١٦)/ مكتبة لبنان، بيروت: ١٩٦٩م.

* الجمل
الزجاجي أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق (٣٤٠). تحقيق : علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، دار الأمل، الطبعة الثانية : ١٩٨٥م.

* جوهر الكنز: تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي البراعة
ابن الأثير الحلبي، : نجم الدين أحمد بن سليمان (٧٣٧). تحقيق : محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الأسكندرية.

* الخصائص
ابن جني : أبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٢) . تحقيق


(٤) انظر مثلاً الموازنة ص. ٢٣٧ . ٢٣٨، الموشح ص : ٩٦، العمدة ٢٥٩/١، سر الفصاحة ص· ١٠١، المثل السائر ٢٢٩/٢

(١) أسرار البلاغة ص : ٢٠ ـ ٢١، وانظر التفكير البلاغي عند العرب ص ٥١٦ . ٥١٧



د. رشيد أحمد بلحبيب

محمد علي النجار، دار الكتب المصرية : ١٩٥٥.
* دلائل الإعجاز
الجرجاني : أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن (٤٧١) . تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م.
* شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك
تحقيق. محي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت، الطبعة السادسة عشرة : ١٩٧٤.
* شرح الكافية
الرضي: رضي الدين محمد بن الحسن (٦٨٦) . دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٩٨٢م.
* شرح الكافية الشافية
ابن مالك. محمد بن عبدالله بن مالك الأندلسي (٦٧٢). تحقيق : أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٩٧٧.
* ضرائر الشعر
ابن عصفور : أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الأشبيلي (٦٦٣). تحقيق. السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس، الطبعة الأولى : ١٩٨٠م.
* قانون البلاغة
ابن حيدر : أبو طاهر محمد بن حيدر البغدادي (٥١٧) . تحقيق محسن غياض عجيل، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى : ١٩٨١م .
* الكتاب
سيبويه : أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (١٨٠) . طبعة بولاق الأميرية ، الطبعة الأولى : ١٣١٦ .
طبعة الهيئة المصرية العامة، تحقيق عبدالسلام هارون ١٩٦٦ ١٩٧٧ . م.
* الكليات . معجم في المصطلحات والفروق اللغوية
الكفوي: أبو البقاء أيوب موسى الحسيني (١٣٨٣) . تحقيق. عدنان درويش، محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨١م.
* المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر
ابن الأثير : ضياء الدين. تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة.
* مغني اللبيب عن كتب الأعاريب
ابن هشام جمال الدين الأنصاري (٧٦١) . تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني دار الفكر ، بيروت، الطبعة الخامسة : ١٩٧٩ م.
* مفتاح العلوم
السكاكي : أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي (٦٢٦) . ضبط وشرح : نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى : ١٩٨٣م.
* المقتصد في شرح الإيضاح
الجرجاني: أبوبكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد (٤٧١) . تحقيق كاظم بحر المرجان، دار الرشيد، بغداد ١٩٨٢ م
* المقتضب
المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد (٢٨٥) تحقيق : محمد عبدالخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ط ٢ ١٩٧٩١م.
* مقدمة ابن خلدون (ج٣)
عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق : علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة: ١٩٧٩م
* منهاج البلغاء وسراج الأدباء
حازم القرطاجني : تحقيق: الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة : ١٩٨٦م.
* نتائج الفكر في النحو
السهيلي أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله (٥٨١) تحقيق : محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام: ١٩٨٤م.
* النكت في شرح كتاب سيبويه
الأعلم الشنتمري أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى (٤٧٦)، (تحقيق: رشيد بلحبيب: رسالة مقدمة إلى جامعة القاهرة لنيل دبلوم الدراسات العليا سنة ١٩٧٧، تحت إشراف محمود علي مكي)
* نهاية الإيجاز
الرازي : فخر الدين الرازي، تحقيق. بكري شيخ أمين، دار العلوم للملايين، الطبعة الأولى. ١٩٨٥م.
* إحياء النحو
إبراهيم مصطفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة: ١٩٣٧م.
* الأسس النفسية لاساليب البلاغة العربية
مجيد عبدالحميد ناجي
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى : ١٩٨٤ م.
* الألسنية العربية

ريمون طحان
دار الكتاب اللبناني: بيروت، الطبعة الأولى : ١٩٧٢م.
* التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)
حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية : ١٩٨١م.
* التفكير اللغوي بين القديم والجديد
كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة.
* التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم .
محمد غاليم
دار تبقال للنشر ، المغرب. ١٩٨٧م.
* دلالة الألفاظ
إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م
* دور الكلمة في اللغة
ستيفن أولمان، ترجمة وتقديم: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب : ١٩٨٧م.
* الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة
أحمد العلوي، مطبعة المعارف الجديدة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ١٩٨٨م.
* ظاهرة التأويل وصلتها باللغة
السيد أحمد عبدالغفار، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية.
* علم الدلالة العربي
فايز الداية، دار الفكر، الطبعة الأولى : ١٩٨٥م.
* علم اللغة: مقدمة للقارىء العربي.
محمود السعران، دار المعارف ، الأسكندرية ١٩٦٢م.
* عوامل استخراج المعنى في نماذج من كتب التفسير (إعراب القرآن للنحاس)
عبدالرحيم بودلال (رسالة مقدمة إلى كلية الآداب بالرباط لنيل دبلوم الدراسات العليا : ١٩٩١ ١٩٩٠ تحت إشراف : أحمد العلوي)
* في بناء الجملة العربية
محمد حماسة عبداللطيف، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى : ١٩٨٢ م.
* في التذوق الجمالي لمناظرة أبي سعيد السيرافي ومتى ابن يوسف القنائي
محمد علي أبو حمد، دار الجيل، بيروت/ مكتبة المحتسب، عمان.
* اللغة العربية معناها ومبناها
تمام حسان، دار الثقافة، المغرب ( د ت )
* اللغة ليست عقلاً من خلال اللسان العربي
احمد حاطوم، دار الفكر اللبناني (د ت)
* اللغة والمعنى والسياق
جون لاينز، ترجمة. عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى : ١٩٧٧م.
* مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو
مهدي المخزومي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٩٥٨م
* من أسرار اللغة
إبراهيم أنيس، مطبعة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة . ١٩٧٨م
* النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي والدلالي
* النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة
محمد أحمد عرفة، مطبعة السعادة : ١٩٣٧م.
* نظرية تشومسكي اللغوية
جون ليونز، ترجمة : حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية ، الطبعة الأولى : ١٩٨٥ م.
* نظرية العامل في النحو العربي
مصطفى بن حمزة، (رسالة مقدمة إلى كلية الآداب، الرباط لنيل دبلوم الدراسات العليا سنة : ١٩٨٤م. تحت إشراف : محمد بن شريفة).
* نظرية اللغة في النقد الأدبي
عبدالحكيم راضي، مكتبة الخانجي ١٩٨٠م.
* نظرية المعنى في النقد العربي
مصطفى ناصف، دار الأندلس ، الطبعة الثانية : ١٩٨١ م.
* نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث
نهاد الموسى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى: ١٩٨٠م.
* نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات العليا عند عبدالقاهر.
وليد محمد مراد، دار الفكر ، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

# المفاضلة بين القراءة القرآنية والحديث الشريف في «النبيء»

**د. عبداللطيف محمد الخطيب**

مدرس في كلية التربية الإسلامية الكويت

**مقدمة :**

نبيُّ الله هو من بُلِّغ برسالة من السماء ولم يؤمر بتبليغها إلى الخلق، وهذا فرق ما بينه وبين الرسول؛ إذ الرسول مُبلِّغ، ومأمور بذلك .

وتواترت القراءات في هذا اللفظ «النبي» من غيرهم على أية صورة جاء .

مفرداً النبي، نبياً، نبيّهم، أو جمعاً سالماً النبيون، النبيين، أو جمع تكسير. الأنبياء، أو مصدراً : النبوّة .

والقراءة بغير همزة هي قراءة ستة من القراء، وهم أبو عمرو بن العلاء، قارئ أهل البصرة، وابن عامر قارئ الشام، وعاصم وحمزة والكسائي قراء الكوفة، وابن كثير قارئ مكة .

وانفراد واحد من القراء، وهو نافع بن أبي رُوَيْم من قراء المدينة بالقراءة بالهمز«النبيء ....»، وما كان منه في سائر القرآن، ما عدا موضعين في سورة الأحزاب، قالوا إنه لم يهمزهما في الوصل، وهمزهما في الوقف، ويأتي الحديث عن هذا الاستثناء في موضعه مما يأتي.

وطَعَنَ العلماء في قراءة نافع، وحجتهم أن الرسول ﷺ نهى عن أن يقال له « يا نبيء الله».

والأمر على هذا فيه نقض للقراءة، وهي مروية على رجل ثقة مشهود له بالدراية والرواية والصدق، وقد أخذَتْ هذه القراءة نَسَقاً مطرداً من أول القران إلى اخره في سبعة وسبعين موضعاً .

- فمن أين جاء نافع بالقراءات هذه ؟
- وكيف يلتزم هذا الالتزام بها والنبيُّ نهى عن ذلك ؟
- وإذا كان هذا منه فما صِحَّةُ هذا الحديث سنداً ومتناً ؟
- وهل يمكن التوفيق بين هذين الخبرين؟ أو رَدّ أحدهما ؟
- وما الذي يُرَدّ ليسلم معه الآخر من الطعن : القراءة أو الحديث؟

---

- وهل اعترض على قراءته أحد ممن عاصره ؟

وجاءت جهود العلماء مُوَزَّعة في هذه المسألة بين مُفرط وموجز، كما جاء فيها من الارتجال في الحكم في بعض الأحيان وفي التفسير غير السليم لما أُثر عن سيبويه، بل لم يقم كثير منهم بدراسة سند الحديث، ولا تتبع أخبار رجاله، وسارع مع هذا الخبر إلى رَدْ القراءة، وهو شيء مألوف من اللغويين وخاصة علماء البصرة، مع أن القراءة مروية بالسند المتصل، ولم يجتهد نافع في تخريجها، ولا كان له رأي في وجه اللغة فيها، ولا الأصول النحوية والصرفية، وكان على هؤلاء العلماء في كثير من المواقف أن يعيدوا النظر فيما صنعوا لا أن يردّوا القراءة الثابتة

وما أنا قائم به هو تحقيق وجه الخلاف بين هذين الاتجاهين القراءة والحديث، إن شاء الله تعالى . والحمد لله رب العالمين .

## الجانب اللغوي النبي - النبيء

أول موقف للمفسرين واللغويين في الحديث عن هذا اللفظ بصورتيه هو في سورة البقرة في قوله تعالى [١] :

﴿ وإذ قلتم ياموسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾

ولم يقف مُفسِّر عند الحديث عن هذه الاية إلا تعرض للفرق بين هاتين الصورتين النبي - والنبيء، معنى ولغة، ثم عَرَّج على قراءة نافع بالهمز، والحديث الشريف المرويّ عن النبي ﷺ في النهي عن ذلك .

وتعرض اللغويون للمسألة ذاتها في مادتين هما [٢] نبأ ونبا، وكان من المعاني المنقولة عنهم في هذا السياق ما يلي - ذهب الفراء [٣] إلى (أن) النبي هو مَن أنبأ عن الله، وقد تُرِك همزه، قال

(١) الآية / ٦١
(٢) انظر اللسان والصحاح والمقاييس والمفردات والمصباح والتاج، والتهذيب .
(٣) لم أهتد إلى موضع حديثه هذا في كتابه « معاني القرآن» إذ لم يذكر شيئاً من هذا في أول موضع ورد فيه هذا اللفظ في الآية /٦١ من سورة البقرة وقد يكون تعرض له في كتاب آخر من مؤلفاته وقد نقلتُ هذه الأقوال عنه من المعجمات

وقد يكون من النَّبْوَة أو النَّباوة وهو الارتفاع عن الأرض، أي أنه أشرف على سائر الخلق، وعلى هذا فليس الهمز من أصله.

ويذكر اللغويون بيتين في هذا المقام لأوس بن حجر يرثي فيهما فضالة بن كندة الأسدي، وهما [1]:

على السيد الصعب لو أنـه    يقوم على ذروة الصاقب
لأصبح رتماً دُقاق الحصى    مكان النبيّ من الكاثب

قالوا: النبيُّ المكان المرتفع، والكاثب: الرمل المتجمع.

وذهب الزجاج هذا المذهب في تفسير لفظ «النبي» وإلى هذا ذهب ابن السكيت أيضاً.

**قال الزجاج [2]:**

«فيجوز أن يكون «نبيّ» من أنبأت، مما تُرِك همزه لكثرة الاستعمال، ويجوز أن يكون من نبأ ينبؤ [3] إذ ارتفع فيكون فعيلاً من الرفعة»

**وقال ابن السكيت [4]:**

«النبيّ هو مَن أنبأ عن الله فترُك همزه، قال: وأخذته من النُّبْوَة، والنبوة والنُّباوة هي الارتفاع عن الأرض لارتفاع قدره، لأنه شرف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز».

ومما قالوه في هذا السياق أن [5] النبأة. الصوت، قالوا: وهذا هو القياس' لأن الصوت يجيء من مكان إلى مكان.

**.وقال أبو زيد [6]:**

«نبأتُ من الأرض إذا خرجتُ منها، ويقال نبأتُ على القوم أنبأ نبئاً إذا طلعت عليهم، ويقال نبأت من أرض إلى أرض أخرى إذا خرجت منها إليها»

ومما جاء في هذا المعني ا سيْلٌ نابئ إذا جاء من بلد إلى اخر، و«رجل نابئ [7]» أي طارئ من

---

(١) انظر الديوان / ١٠ ـ ١١ ورواية الشطر الأول فيه: على الأرْوَع السَّقْب لو أنه، ورواية الشطر الثاني · كمتن النبي ... واللسان والتهذيب / نبا
(٢) معاني القرآن وإعرابه ١/١٤٥.
(٣) كذا جاء النص، وفي المراجع الأخرى من نبا ينبو.
(٤) التهذيب / نبا.
(٥) انظر المقاييس / نبو، واللسان / نبأ
(٦) النص مثبت في المعجمات /نبأ
(٧) انظر أساس البلاغة.



د. عبداللطيف محمد الخطيب

حيث لا تدري .

**قال ابن منظور :**

«ومن هنا قال الأعرابي : « يا نبيء الله» فهمز أي . يا من خرج من مكة إلى المدينة»

ومن معاني «النبيء» الطريق الواضح، قال الكسائي :

«الأنبياء طرق الهدى» والأنبياء لنا كالسُّبُل في الأرض، وسُمِّي النبيّ باسم الطريق لأنه طريق إلى الله تعالى .

**قال أبو معاذ النحوي :**

« سمعت أعرابياً يقول : من يَدُلُّني على النبيّ ؟»

أي على الطريق .

ومما ذكره في هاتين المادتين أن « النبيء المحدودب من الأرض، وقد نهى النبي ﷺ عن أن يصلِّي في مثل هذا الموضع، ولم تأتِ علة للنهي، ولعل السبب في ذلك هو الخوف من أن تزلَّ قدمُ المصلي .

وقد ألغز بعض المتقدِّمين من قبل فقال: « صلوا على النبيء ولا تصلوا على النبيء» .

أي صلوا على النبي محمد ولا تصلوا على مكان محدودب، إذ لا يكون في ذلك خشوع مع خوف من الزلل واضطراب. وذهب الأصفهاني في المفردات [1] إلى أن النبي بغير همز أبلغ من النبيء، قال « النبي بغير همز أبلغ من النبيء بالهمز، لأنه ليس كل مُنبأ رفيعَ القدر والمحلّ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لمن قال . « يانبيء الله» : « لستُ نبيء الله ولكن نبيّ الله» لمّا رأى أن الرجل خاطبه بالهمز لبُغْضٍ منه» .

ومما جاء في هذا المادة أن تنبّأ . ومنها النبيء، ويستعمل في المتقوِّل في دعواه . ذكر هذا سيبويه [2] قال :

« ليس من أحد من العرب إلا ويقول : تَنَبّأ مسيلمة في دعواه» ، ثم ذكر في تصغيره نُبَيِّء وقال « مسيلمة سوء» تنبيهاً إلى أن أخباره ليست من أخبار الله تعالى .

قال الأصفهاني [3] . « وتَنَبّأ فلان ادّعى النبوة، وكان من حقّ لفظه في وضع اللغة أن يصح

(١١) انظر مادة / نبا . (١٢) الكتاب ١٢٦/٢، وانظر المفردات /نبا . (١٣) المفردات / نبأ .

استعماله في النبي؛ إذ هو مطاوع «نبأ» كقوله . زيّنة فتزيّن، وحَلاّه فتحلى وجمّله فتجمل، لكن لما تُعُورِف فيمن يَدَّعي النبوة كذباً جُنِّب استعماله في المحِق، ولم يستعمل إلا في المتقوِّل في دعواه كقولك تنَبّأ مسيلمة. ويقال في تصغير نبيء مسيلمة نُبَيّء سوء، تنبيهاً إلى أن أخباره ليست من أخبار الله تعالى، كما قال رجل سمع كلامه والله ما خرج هذا الكلام من إلّ، أي . الله»

ومذهب سيبويه أن الهمز في «النبي» لغة رديئة [1]، وأخذ بعض المتقدمين هذا على ظاهره، وردّ هذه القراءة بناء على هذا الخبر المنقول عن شيخ النحاة، ثم ذكروا أن ترك الهمز هو المختار عند العرب .

**الجانب الصرفي في هذين اللفظين**

النبيء [2] فعيل بمعنى فاعل، أي مُنْبِئٌ عن الله تعالى رسالته التي بعثه بها، أو هو فعيل بمعنى مفعول أي : مُنَبّأ من الله بأوامره ونواهيه .

واستدل العلماء على ذلك بجمعه على نبأء، كظريف وظرفاء، ومنه قول العباس بن مرداس [3]

**يا خاتم النُّبآء إنك مُرْسَلٌ        بالخير كُلُّ هدى السبيل هداكا**

فظهور الهمزتين يدل على أنه من النبأ .

النبيّ : وفيه تخريجان :

. **الأول** : أنه من المهموز «النبيء» ولكنه خُفّف، وذهب السمين إلى أن هذا أَوْلى لأنه يوافق القراءتين : بهمز وبغير همز .

. **الثاني** : أنه أصل آخر بنفسه مشتق من نبا ينبو إذا ظهر وارتفع .

والأصل فيه نَبِيْوٌ، وأصل أنبياء أَنْبِواء، فاجتمع في الأول ياء وواو، وسبقت إحداهما بالسكون، فقلبت الواو ياء، وأُدغمت بالياء، فصار « نَبيّ» ومثله . مَيِّت· إذ أصله · مَيْوِت .

وأما الجمع أَنْبِواء : فقد كُسِر ما قبل الواو فقلبت ياء، وصار أنبياء .

ومما سبق يتبين أن الواو في « النبوّة» بدل من الهمز على الوجه الأول، أي . أصله النبوءة،

---

(١) الكتاب ١/ ١٧٠، والنص مثبت في المعجمات .

(٢) انظر الدر المصون ١/ ٢٤٤، ٢٤٥ والمعجمات .

(٣) لنا عودة إلى هذا البيت وتخريجه فيما يأتي

وأصل بنفسها علي الوجه الثاني لأنه من نبا ينبو ... [illegible] ... أي رفعه الله على خلقه . ثم قالوا :

« الجمع على أنبياء [2] قياس مطرد في فعيل المعتل، نحو وليّ وأولياء، وصَفيّ وأصفياء».

**نافع، قارئ أهل المدينة [3]**

هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، أبو رُوَيْم، واختلف في كنيته، وهو مولى جَعونة بن شَعوب الليثي، حليف حمزة بن عبد المطلب، المدني، أحد القراء السبعة، وهو ثقة صالح، أصله من أصبهان، وقد صرَّح هو نفسه بذلك في حديثه مع الأصمعي. كان أسود اللون حالكاً، حسن الخُلُق، فيه دعابة، أخذ القراءة عن جماعة من تابعي أهل المدينة مثل ابن هرمز الأعرج، وأبي جعفر يزيد بن القعقاع، وشيبة بن نصاح، وعبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق وغيرهم ، وقيل إنه قرأ على سبعين من التابعين .

أقرأ الناس دهراً طويلاً، نيفاً عن سبعين سنة، وإليه انتهت رياسة الإقراء في المدينة، وصار الناس إليها وبها تمسكوا، وكان عالماً بوجوه القراءات، متبعاً لآثار الأئمة الماضين ببلده .

قال مالك بن أنس « قراءة أهل المدينة سُنَّة» .

قيل له : قراءة نافع؟ قال : نعم .

وسأل عبد الله بن أحمد بن حنبل أباه أيُّ القراءة أحبُّ إليك ؟ قال قراءة أهل المدنية .

قلتُ : فإن لم يكن ؟ قال : قراءة عاصم [4] .

وذكروا عنه أنه كان إذا تكلّم يُشَمُّ من فيه رائحة المسك، فلما سُئل أتتطيّب؟ قال : ما أَمَسُّ طيباً ولا أقربه، ولكني رأيت فيما يرى النائم النبي ﷺ وهو يقرأ في فيَّ، فمن ذلك الوقت أشَمُّ من فيّ هذه الرائحة، وذكروا أنه صافحه الرسول في الرؤيا، وقرأ عليه القران في النوم، ويسردون من فضائله ما يضيق عن عرضه المقام .

توفي سنة تسع وستين ومئة، وقيل سبع وستين وقيل غير ذلك، رحمه الله وطيب ثراه.

---

(١) انظر الدر المصون ١/٢٤٥، وهمع الهوامع /٥-١٠٥.. لفعيل المعتل مضاعفاً ومنقوصاً، وأوضح المسالك ٣/٢٦٦، وشرح المفصل ٥/٤٥، والمقتضب ٢/٢١٠ .

(٢) وهذا مبني على الوجه الثاني في أصل الاشتقاق في هذه المادة وهو انه من نبا ينبو، فهو فعيل من المعتل

(٣) انظر ترجمته في المراجع التالية
معرفة القراء الكبار ١/٩٠ وما بعدها، وغاية النهاية ٢/٣٣٠، والنشر ١/٩٩، ١١٥. والسبعة ٥٣، ٦٤، والتيسير / ٨و ١٠-١١

(٤) أي عاصم بن أبي النّجود قارئ أهل الكوفة

**وقال الأصمعي [١] :**

«سألت نافعاً عن الذيب والبير فقال إن كانت العرب تهمزها فأهمزها»

وورى [١] الحلواني عن قالون أن نافعاً كان لا يهمز همزاً شديداً، ويَمدُّ، ويحقق القراءة، ولا يشدد، ويقرّب بين الممدود وغير الممدود .

وأثنى على نافع أبو حيان ثناءً طيباً في الجر وردَّ اعتراض النحويين عليه. وكذلك الشهاب الخفاجي، ويأتي بيان هذا مفصلاً فيما يأتي إن شاء الله تعالى .

وأختتم حديثي عنه بنص ابن مجاهد في كتابه السبعة [٢] قال :

«فأول من أبتدئ بذكره من أئمة الأمصار من قام بالقراءة بمدينة رسول الله ﷺ ، وإنما بدأت بذكر أهل المدينة لأنها مُهاجَرُ رسول الله ﷺ ، ومعدن الأكابر من صحابته، وبها حُفِظ عنه الآخر من أمره، فكان الإمام الذي قام بالقراءة بمدينة رسول الله ﷺ بعد التابعين أبو عبد الرحمن نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم ....»

**قراءة نافع المدني :**

انفرد نافع قارئ أهل المدينة من القراء السبعة بقراءة «النبيء» وما جاء به من بابه مهموزاً، وحصر هذه المواضع كما يلي [٣] :

١ ـ النبيء : في ٤١ موضعاً .

٢ ـ نبيئهم في موضعين .

٣ ـ نبيئاً : في تسعة مواضع .

٤ ـ النبيئون : في ثلاثة مواضع .

٥ ـ النبيئين : في ثلاثة عشر موضعاً .

٦ ـ الأنبياء : في أربعة مواضع .

٧ ـ النبوءة : في خمسة مواضع .

(١ ) معرفة القراء الكبار ١/ ٩١ .
(٢ ) السبعة / ٥٣ .
(٣ ) يُرْجعُ في هذه المواضع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن .

وجاءت الأخبار عنه أنه استثنى من الهمز في لفظ النبيء موضعين في القران

**الأول** [١] : «للنبي إن أراد» وهي الآية / ٥٠ من سورة الأحزاب .

**الثاني**: قوله تعالى : ﴿يأيها الذين أمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ...﴾ الآية ٥٣/ من السورة نفسها .

وفي الرواية عنه خلاف في هاتين الآيتين من طريق قالون والبزي

قالوا والعلة في ترك الهمز أنه لو همز « النبيء» لجمع بين همزتين مكسورتين فترك الهمز هنا لهذه العلة، وهو قول المسيبي وقالون .

وذكر ابن مجاهد خلافاً من طريق ورش قال [٢]:

« وكان ورش يروي عن نافع همز هذين الحرفين، إلا أنه كان يروي عن نافع أنه كان همز من المتفقين والمختلفين الأولى، ويخلف الثانية، فنقول للنبيء إن أراد، مثل المتفقين النبيئين، وبيوت النبيء إلا، وكان الباقون لا يهمزون من ذلك شيئاً». وأراد بالمتفقين والمختلفين، الاتفاقَ والاختلافَ بالحركتين.

وقال السمين [٣] «وأما قالون فإنما ترك الهمز في الموضعين المذكورين لمدرك اخر، وهو أنه في أصله في اجتماع الهمتزين من كلمتين إذا كانتا مكسورتين أن تسهّل الأولى إلا أن يقع قبلها حرف مد، فتبدل، وتدغم نحو [٤] «بالسوء إلا» فيقرأ «بالسوّ إلا»، فلزمه أن يفعل في هذين الموضعين، ما فعل في «بالسوء إلا» من الابدال والإدغام إلا أنه روي عنه الاختلاف في سورة يوسف، ولم يُرْوَ عنه هنا خلاف، كأنه التزم البدل لكثرة استعمال هذه اللفظة وبابها

ففي التحقيق لم يترك همز «النبيء» ولما همزه أدّاه قياس تخفيفه إلى ذلك، والذي يدل على ذلك أنه يفعله [٥] حيث الوصل، فإذا وقف همزه في الموضعين لزوال السبب المذكور، فهو تارك للهمز لفظاً اتٍ به تقديراً».

ومن نصِّ السمين هذا ترى أن قياس القراءة في النبيء عند نافع الهمز حتى في هذين الموضعين المختلف فيهما في سورة الأحزاب.

(١) الآية طويلة، وقبل هذا الجزء منها ﴿ يأيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللتي اتيت أجورهن ... وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين ... ﴾

(٢) السبعة / ١٥٧، ١٥٨.

(٣) الدر المصون ١/٢٤٥

(٤) سورة يوسف/ ٥٣ ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي ﴾

(٥) أي التخفيف بالإبدال والإدغام

ورجعت إلى كتب القراءات أتتبع مواقف المتقدمين فانتهيت إلى أن في هذين الموضعين المستثنيين البيان التالي:

للنبيِّ إن أراد [(١)]. قرأ قالون في الوصل بإبدال الهمزة من «النبيِّ» ياء، وحقّق الهمزة بعدها كالجماعة.

قال الداني «وترك قالون الهمز في قوله «للنبيِّ إن أراد» و«بيوت النبيِّ إلا أن» في الموضعين في الوصل خاصة على أصله في الهمزتين المكسورتين».

. فإذا وقف على «النبيِّ» همز على أصله وابتدأ بالتحقيق في «إنّ».

. وورش على أصله بهمز «النبيِّ» وتسهيل الهمزة بعده كالياء.

. وإبدالها أيضاً حرف مَدّ.

وإنما عمل قالون بالبدل في هذين الموضعين في الوصل لأن قاعدته إذا اجتمع همزتان مكسورتان من كلمتين أن يُسَهِّل الأولى ويمدّ ويقصر، فالبدل على هذا أخَفّ من التسهيل، فَعَدل إلى البدل عن التسهيل.

. وذكر صاحب الإتحاف أن لقالون وجها آخر، وهو جعل الهمزتين بَيْنَ بَيْنَ. وقد ضعّفه صاحب النشر.

قال في النشر «... والصحيح قياساً ورواية ما عليه الجمهور من الأئمة قاطبةً وهو الإدغام، وهو المختار عندنا، لا نأخذ بغيره، والله أعلم...».

### الهمز في الروايات عن نافع

لقد رأيتَ فيما مضى إصراره على همز النبيء في سبعة وسبعين موضعاً، ولم يُنْقَل ذلك عن غيره من القراء السبعة، وتذكر أن الأصمعي عندما سأله عن همز البئر والذئب، رَدّ عليه بأنه يهمز ما يهمزه القوم ويترك ما يتركونه، ويبدو أن ما أراده لا ينطبق على القراءة المروية، إذ لا مجال للاجتهاد فيها، أو تغيير صورة الرواية لتوافق رأي الجماعة أو تخالفه، ولذلك جاءت هذه القراءات التي تتابعت في المدينة سبعين عاماً على خلاف الظاهر من هذا القول المرويّ عنه، ومما

(١) انظر الإتحاف / ١٣٨ ، ٣٦٥، التيسير/٧٣،النشر ١/٣٨٣، المكرر/١٠٤، السبعة ١/١٥٧، ١٥٨، غاية الاختصار/٤١٠، البدور الزاهرة/٢٥٤،٢٥٥، المهذب ٢/١٤٧، التلخيص في القراءات الثمان/٤١٠

يؤيد هذا أنّ له قصة أخرى في الهمز مع النحويين في لفظ «معايش» في قوله تعالى [1]:

﴿ ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون ﴾.

فقد قرأها نافع «معائش بالهمز، وكذلك قرأها بعض القراء ممن يأتي ذكرهم، ولكن النحويين رَدُّوا هذه القراءة لأن الهمز يكون في الياء التي ليست من أصل [2] الكلمة، والوضع هنا على غير ذلك.

وكان علي النحويين أن يصلحوا ما فاتهم بهذه القراءة وأمثالها.

وإليك عرض هذه القراءة وخلاف العلماء فيها، فإن في هذا ما ينير السبيل أمامنا في معالجة هذه الظاهرة، ويأخذ بأيدينا إلى الصواب إن شاء الله تعالى.

**قراءة الجمهور من القراء «معايش» بالياء :**

. وقرأ أسيد عن الأعرج وزيد بن علي والأعمش وخارجة بن مصعب عن نافع وحميد بن عمير وابن عامر في رواية، وأبو جعفر:

«معائش [3] بالهمز

قالوا. وليس هذا بالقياس، ولكنهم رَوَوْه وهم ثقات فوجب قبوله.

**قال الزجاج:**

«وأكثر القرّاء على ترك الهمز في «معايش»، وقد رووها عن نافع مهموزة.

وجميع النحويين البصريين يزعمون أن همزها خطأ.... فأما ما رواه نافع من «معائش» بالهمز فلا أعرف لها وجهاً، إلا أنّ لفظ هذه الياء التي من نفس الكلمة أُسْكِن في معيشة فصار على لفظ صحيفة، فحمل الجمع على ذلك.

---

(١) سورة الأعراف / ١٠

(٢) أي زائدة في المفرد نحو صحيفة وصحائف، وعجوز وعجائز

(٣) البحر ٤/٢٧١، الطبري ٨/٩٣٠، وردّ هذه القراءة. حاشية الشهاب ٤/١٥٢، القرطبي ٧/١٦٧، السبعة/٢٧٨، الكشاف ١/٥٤٠، التبيان ٤/٣٥٣، الإتحاف/٢٢٢، فتح القدير ٢/١٩١، إعراب النحاس ١/٦١، العكبري ١/٥٥٨، غرائب القرآن ٨/٧٦، معاني الفراء ١/٣٧٣ ـ ٣٧٤، مشكل إعراب القرآن ١/٣٠٦، مجمع البيان ١٧٨، معاني الأخفش ٢/٢٩٣، المحرر ٥/٤٣٦، حاشية الجمل ٢/١٢٤، البيان ١/٣٥٥، الرازي ١٤/١٨، المبسوط /٢٠٧، معاني الزجاج ٢/٣٢٠، ٣٢١، زاد المسير ٣/١٧٢ إعراب ثلاثين سورة/٤٩ « من همز هذه الياء فقد لحن»، المصنف ١/٣٠٧، شرح المفصل ١/٩٧، مختصر ابن خالوية /٤٢، الخصائص ٣/١٤٤، إعراب القراءات السبع وعللها ١/١٧٦، روح المعاني ٨/٨٥
وانظر الكشاف والتهذيب والتاج/ عيش ، والتاج/حيي، والمصباح / النور

ولا أُحِبُّ القراءة بالهمز؛ إذ كان أكثر الناس يقرأون بترك الهمز، ولو كان مما يهمز لجاز تحقيقه وترك همزه، فكيف وهو مما لا أصل له في الهمز؟

وهو كتاب الله عز وجل الذي ينبغي أن يُمَالَ فيه إلى ما عليه الأكثر؛ لأن القراءة سنة؛ فالأَوْلى فيها الاتباع، والأَوْلى اتباع الأكثر».

**. وقال الزمخشري [1]:**

«وعن ابن عمار أنه همز على التشبيه بصحائف».

**وقال أبو جعفر النحاس [2]:**

«والهمز لحن لا يجوز؛ لأن الواحد معيشة،فزِدت ألف الجمع وهي ساكنة، والياء ساكنة فلا بُدَّ من تحريك؛ إذ لا سبيل إلى الحذف، والألف لا تُحَرَّك، فحُرِّكت الياء بما كان يجب لها في الواحد، ونظيره من الواو: منارة ومناوِر، ومقامه ومقاوم...».

ونقل هذا عن الناس القرطبي.

**وقال الطوسي [3]:**

«وعند جميع النحويين أن «معايش» لا يهمز، ومتى هُمِزَ كان لحناً؛ لأن الياء فيه أصلية؛ لأنه من عاش يعيش...».

**وقال مكي في مشكل إعراب القرآن [4]:**

«... ومجازه أنه شبه الياء الأصلية بالزائدة، فأجراها مجراها، وفيه بُعْد، وكثير من النحويين لا يجيزه».

**وقال الأخفش [5] :**

«فالياء غير مهموزة، قد همزه بعض القراء، وهو رديء؛ لأنها ليست بزائدة، وإنما يهمز ما كان على مثال مفاعل إذا جاءت الياء زائدة في الواحد...».

---

(1) الكشاف ١/٥٤٠ .
(2) إعراب النحاس ١/٦٠١، وانظر القرطبي ٧/١٦٧ .
(3) التبيان ٤/٣٥٣
(4) مشكل إعراب القرآن ١/٣٠٦ .
(5) معاني الأخفش ٢/٢٩٣ .

**وقال المازني [١]:**

أصل هذه القراءة عن نافع، ولم يكن يدري ما العربية، وكلام العرب التصحيح في نحو هذا»

وأخذ ابن يعيش [٢] كلام المازني هذا فقال:

«قراءة أهل المدينة بالهمز، وإنما أُخِذَتْ عن نافع ولم يكن قَبّاً في العربية» كذا!!

وذكر الشهاب [٣] وغيره أن سيبويه ذهب إلى أنها غلط».

وقال أبو بكر بن مجاهد [٤] مثل قول سيبويه.

**وقال ابن مهران [٥]:**

«قيل فأما نافع فهو غلط عليه؛ لأن الرواة عنه الثقات كلهم على خلاف ذلك، وقال أكثر القراء وأهل النحو والعربية: إن الهمزة فيه لحن.

وقال بعضهم: ليس بلحن، وله وجه وإن كان بعيداً».

وقال الشهاب بعد عرض قول المازني وغيره مدافعاً عن نافع وقراءته

«وقد سمع عنهم هذا في مصايب ومناير ومعايش، فالمغلّط هو الغالط والقراءة وإن كانت شاذة غير متواترة مأخوذة عن الفصحاء والثقات.

وأما قول سيبويه رحمه الله إنها غلط، فإنه عنى أنها خارجة عن الجادة والقياس، وهو كثيراً ما يستعمل الغلط في كتابه بهذ المعنى».

وكان أبو حيان أكثر النحويين حماسة للدفاع عن نافع وقراءته، وإليك أقواله

- «ولسنا متعبدين بأقوال نحاة البصرة،

قال الفراء «ربما همزت العرب هذا وشبهه، يتوهمون أنها فعيلة فيشبهون مفْعله بفعيلة».

فهذا نقل الفراء عن العرب أنهم ربما يهمزون هذا وشبهه، وجاء به نقل القرَأَة الثقات

- ابن عامر وهو عربي صراح، وقد أخذ القرآن عن عثمان قبل ظهور اللحن.

- والأعرج: وهو كبار قراء التابعين.

(١) انظر المصنف ١/٣٠٧، وحاشية الشهاب ٤/١٥٢-١٥٣ .
(٢) انظر شرح المفصل ١٠/٩٧ .
(٣) كذا في حاشية الشهاب ٤/١٥٣ .
ولم أجد مثل هذا في كتاب سيبويه، وانظر «معايش» في الكتاب ٢/٣٦٧
(٤) انظر السبعة / ٢٧٨
(٥) المبسوط /٢٠٧

- وزيد بن علي. هو من الفصاحة والعلم بالمكان الذي قلّ أن يدانيه في ذلك أحد.

- والأعمش: وهو من الضبط والإتقان والحفظ والثقة بمكان.

- ونافع. وهو قد قرأ على سبعين من التابعين، وهم من الفصاحة والضبط والثقة بالمحل الذي لا يُجْهل.

فوجب قبول ما نقلوه إلينا ولا مبالاة بمخالفة نحاة البصرة في مثل هذا.

وأما قول المازني «أصل هذه القراءة عن نافع «فليس بصحيح، لأنها نقلت عن ابن عامر والأعرج وزيد بن علي والأعمش.

وأما قوله «إن نافعاً لم يكن يدري ما العربية». فشهادة على النفي، ولو فرضنا أنه لا يدري ما العربية، وهي هذه الصناعة التي يُتوصَّل بها إلى التكلّم بلسان العرب فهو لا يلزمه ذلك، إذ هو فصيح بالعربية، ناقل للقراءة عن العرب الفصحاء. وكثير من هؤلاء النحاة يسيئون الظن بالقراء ولا يجوز لهم ذلك». انتهى نص أبي حيان.

وإذا كان يبدو في سياق حديثي أن في انتقالي من لفظ النبيء» إلى «معائش» [1] استطراداً وبعداً عن المرمى فإني قصدت إلى ذلك، فنحن لا نزال في المشكلة ذاتها، وهي الهمز في قراءة نافع، وموقف النحويين منه ومن قراءته، ولعل في عرض هذه القراءة الثانية ما يؤصّل مذهبه في رواية هذه القراءات التي يجب قبولها، ولا ينفع فيها اجتهاد النحاة ولا شطحات اللغويين.

## الحديث الشريف وردّ همز النبيء

١- جاء في المستدرك [2] على الصحيحين للحاكم النيسابوري ما يلي:

«حدثني أبو بكر أحمد بن العباس ابن الإمام المقرىء حدثنا[3] عبدالله بن محمد بن العزيز البغوي حدثنا خلف بن هشام المقرئ وحدثني علي بن حمزة الكسائي حدثني حسين بن علي الجعفي عن حُمران بن أَعْيَن عن أبي الأسود الديلي عن أبي ذر رضي الله عنه قال جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال: يا نبيء الله، فقال رسول ﷺ: لستُ بنبيء الله، ولكني نبيُّ الله».

---

(١) «هذا وهناك فرق بين نبي ونبيء. ومعايش ومعائش» فالخلاف في الأولى راجع إلى أصل الاشتقاق، وأما الثانية ففيها مخالفة للقياس وذلك بقلب الياء همزة في الجمع مع كونها أصلاً في مفردها.

(٢) ٢٣١/٢

(٣) الدارج في كتب الحديث كتابة المقطع «ثنا» إشارة إلى هذا الفعل وجاء كذلك في المستدرك، إلا أني آثرت ذكر الفعل بتمامه لأن القراء ليسوا من أهل العلم بالحديث ومصطلحاته

قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

ثم قال: «وله شاهد آخر مُفسَّر بإسناد ليس من شرط هذا الكتاب. حدثني أبو الحسين محمد ابن يعقوب الحافظ المقرىء حدثنا أبو القاسم العباس بن الفضل بن شاذان حدثنا إبراهيم بن مهران الأيلي حدثنا مهران بن داود بن مهران المقرىء حدثنا عبدالله بن أذينة الطائي عن موسى ابن عبيدة عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: ما همز رسول الله ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر ولا الخلفاء، وإنما الهمز بدعة ابتدعوها من بعدهم».

ثم قال الحاكم: «سمعت أبا عبدالله محمد بن يعقوب الشيباني الحافظ يقول: سمعت أبا زكريا يحيى بن محمد بن يحيى يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: لا أكتب حديث موسى بن عبيدة الربذي ولا حديث عبدالرحمن بن زياد الإفريقي». ووجدت الحديث عن ابن الأثير [١] وفيه زيادة في الرواية: «لا تنبر باسمي».

وذكر الزبيدي [٢] الحديث وفيه «لا تنبز باسمي» كذا بالزاي وقال: رواية. ثم قال: «والنبز اللقب، أي لا تجعل لاسمي لقباً تقصد به غير الظاهر» ثم رجَّح الرواية بالراء المهملة.

وعند ابن عطية [٣] جاء النص كما يلي: «روي أن رجلاً قال للنبيّ: السلام عليك يا نبيء الله» ولم أجد مثل هذه الرواية عند غيره.

## النبيّ والنبيء في الشعر

وردت كلمة «النبيّ» في شعر الشعراء. وذكرت من قبل بيتي أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كندة الأسدي، وقد جاء معنى النبيّ فيهما المكان المرتفع.

ومن ذلك ما جاء في شعر القطامي [٤]:

لمَّا وردنا نبيّاً واستتبَّ لنا مُسْتَحْفَرٌ بخُطُوط النسج مُنْسَحِلُ

وهو هنا بمعنى الطريق. قال الماوردي بعد ذكر البيت: «فسُمِّيَ رسول الله ﷺ نبياً لأنه الطريق إليه».

وأما لفظ «النبيء» فقد جاء في الشعر مرة واحدة مجموعاً في شعر العباس بن مرداس من

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر / نبأ. ومثله في اللسان/نبأ.
(٢) انظر التاج /نبأ.
(٣) المحرر ١/٣٢٢.
(٤) تفسير الماوردي ١/١٣١، وفي البحر ١/٢٢٠ «وردن» وفي تفسير الطبري ١/٢٥١ برواية: مستفر كخطوط السيح منسحل».

قصيدة في اثنى عشر بيتاً يمدح بها رسول الله ﷺ ومطلعها[1]:

**يا خاتم النُّباء إنك مرسل　　　بالحق كل هدى السبيل هداكا**

**إن الإله بنى عليك محبة　　　في خلقه ومحمداً سماكا**

قال الأعلم «الشاهد فيه جمع نبي على نُباء، فدل ذلك على أن نبياً في لغة من لم يهمز مخفَّف من نبيء المهموز، مبدل الياء من الهمزة، فإذا حُقِّر قيل نُبَيِّئ في لغة من همز، ونُبَيٌّ في لغة من لم يهمز؛ لأنه بدل لازم، فنُباء جمع نبيء على قياس الصحيح، كما تقول كريم وكرماء، وشهيد وشهداء، وجمع نبي المبدل أنبياء على قياس المعتل كما تقول غني وأغنياء وقوي وأقوياء».

ولقد وجدت في تفسير الماوردي [2] رواية غريبة للبيت لم أجدها عند غيره، قال «والأنبياء جمع نبيّ. وقد جاء في جمع نبيّ نُبَّاء»، قال العباس بن مرداس السلمي يمدح النبي ﷺ:

**يا خاتم النُّبَّاءِ إنك مرسل　　　بالحق كل هُدى الإله هداكا**

وهي رواية انفرد بها الماوردي، وجاء في المراجع الأخرى النُّبَّأ على فعُلاء جمع نبيء.

ومع ما ذكرته لك من تنوّع الرواية واختلافها فإنه لم ينقل عن النبيّ ﷺ أنه ردّ هذا البيت على العباس كما فعل مع الأعرابي حيث ناداه: «يا نبيء الله».

## وجه الإشكال في لفظ النبيء

جاء نص الحديث عن رسول الله ﷺ ينكر على الأعرابي ما ناداه به من قوله «يا نبيء الله»، وطلب إليه أن يناديه بقوله: «يا نبيّ الله».

ويُعارَض هذا في الظاهر بأمرين:

١. الأول قراءة نافع المدني التي ثبت عليها سبعين عاماً، وهو إمام القراءة في المدينة، وما أنكر عليه ذلك أحد ممن عاصره، وقد تلقى قراءته عن التابعين، الذين تلقوا القراءة عن الصحابة، الذين أخذوا عن رسول الله ﷺ.

---

(١) سيرة ابن هشام ٤٦٠/٢، وهي التاج واللسان «بالخير ...» بدلاً من «بالحق»، والرواية في اللسان «ثنى» بدلاً من «بنى» وانظر الدر المصون ٢٤٤/١، والكتاب ١٣٦/٢، والبيان ٨٧/١، ومعاني الأخفش ١٠٢/١، وحجة الفارسي ٩٠/٢، والمقتضب ١٦٢/١، ٢١٠/٢، والنهاية /نبأ، وتفسير الطبري ٢٥١/١

(٢) تفسير الماوردي ١٣١/١

٢. والثاني أنه لم يَرِد عن الرسول ﷺ فيما تناقلته الأخبار أنه أنكر ذلك على العباس بن مرداس حيث مدحه بلفظ «ياخاتم النبآء».

فما العلّة في هذا الردّ على الأعرابي؟ وإذا ثبت نص الحديث فكيف نقبل القراءة؟

بل كيف يمكن التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة؟

أقوال العلماء في هذه المعارضة

### ١. مكي بن أبي طالب [١] :

عرض مكي لقراءة نافع واشتقاق هذا اللفظ ثم قال «وتركُ الهمز في هذا الباب كله أحبُّ إليَّ لأنه أخفُّ، ولإجماع القراء عليه، ولما رُوي عن النبي عليه الصلاة والسلام من كراهة همز «النبيّ»، وهو اختيار أبي عبيد.

### ٢. الزجاج [٢] :

قال «والقراءة المجمع عليها في النبيين والأنبياء والبرية، طرح الهمزة، وجماعة من أهل المدينة يهمزون جميع ما جاء في القران من هذا فيقرأون النبيئين بغير حق. والأنبئاء، واشتقاقه من نبأ وأنبأ أي: خبّر، والأجود ترك الهمز...».

### ٣. سيبويه [٣]:

«وقالوا نبيّ وبرية فألزمها أهل التحقيق البدل، وليس كل شيء نحوهما يُفْعَل به ذا، إنما يؤخذ بالسمع، وقد بلغنا أن قوماً من أهل الحجاز من أهل التحقيق [٤] يحققون بنبيء وبريئة وذلك قليل رديء.. »

وكان قد تعرض للمسألة نفسها [٥] في موضع اخر، وذكر أن العرب اختلفت في النبيّ، وأن منهم من قال النبيّ، ومنهم من همز فقال النبيء، ثم ذكر تصغيره في الحالين، ولم يذكر أن الهمز رديء، وذكر بيت العباس بن مرداس شاهداً لتحقيق الهمز.

---

(١) الكشف ١/٢٤٤، ٢٤٥ .
(٢) معاني القران وإعرابه ١/١٤٥ .
(٣) الكتاب ٢/١٧٠
(٤) إشارة إلى قراءة نافع وأهل المدينة
(٥) الكتاب ٢/١٢٦

### ٤. الطبري[١]:

ذكر أن النبيين جمع، واحده نبي غير مهموز، وأصله الهمز لأنه من أنبأ عن الله والاسم منه مُنْبئ، لكنه صُرِف وهو مُفعِل إلى فعيل، كما صُرِف سميع إلى فعيل من مُفْعِل...، وأشباه ذلك، وأبدل مكان الهمزة في النبيء الياء. وذكر أنهم لو جمعوه على أصله الذي هو أصله لجمعوه على فُعلاء فقيل النُّبأء، مثل شريك وشركاء وحكيم وحكماء، وقد حكي ذلك سماعاً من العرب في جمع النبيء.

### ٥. الشهاب الخفاجي:

عرض للمسألة [٢]، ولقراءة نافع، والحديث المرويّ ثم ردّ الحديث، وأثبت القراءة ثم قال وأما القراءة في السبعة مهموزاً مع النهي المذكور فأجيب عنه بأنّ أبا زيد حكى نبأت من الأرض إذا خرجت منها، فمنع لو هم أنّ معناه يا طريد الله، فنهاه عن ذلك لإيهامه

ولا يلزم من استعمال الله له في حق نبيه ﷺ الذي برّأه من كل نقص جوازه من البشر فتأمل!!».

### ٦. السمين الحلبي[٣]:

وأكثر المفسرين حديثاً في هذه القراءة ومناقشة هو السمين الحلبي، فقد ردَّ طعن الطاعنين، وبدأ بقوله «استضعف النحويون هذه القراءة» ثم ذكر نص سيبويه منقولاً عن أبي علي الذي يذكر أن تحقيق الهمز في نبي وبرية رديء، ثم قال «وإنما استرداه لأن الغالب التخفيف».

ثم ذهب إلى أن الأصل الهمز فيه، واحتج لذلك بقول سيبويه «إنهم كلهم يقولون تنبّأ مسيلمة، فيهمزون» وبهذا لا ينبغي أن تُرَدَّ به قراءة الإمام الكبير»، ثم بيّن أن الحديث مُضَعّف، وانتهى من ذلك إلى القول:

«فإذا كان كذلك فَلْيُلْتَمس للحديث تخريج يكون جواباً عن قراءة نافع، على أن القطعي لا يُعارض بالظّنيّ...».

وأكتفي بهذا القدر من النصوص، وأنت ترى فيها ما يَرُدُّ القراءة عند فريق منهم، وبعضهم

---

(١) جامع البيان ١/٣٥١.

(٢) انظر الحاشية ١/١٧٠، ١٧١.

(٣) انظر الدر المصون ١/٢٤٤، ٢٤٥.

رأى ترك الهمز أجود. وبعضهم ذهب إلى أنه أحبُّ إليه لإجماع القراء عليه. وكان النص الصريح في ذلك ما ذهب إليه ابن الجزري، قال[1]:

«الصحيح قياسا ورواية ما عليه الجمهور من الأئمة قاطبة، وهو الإدغام». ثم ذكر أنه المختار عنده لا يأخذ بغيره. وهو ردٌّ صريح للقراءة المتواترة عن أحد أئمة القراءة السبعة

## مناقشة وتحليل

### أ. رجال الحديث :

جاء من رواة هذا الحديث حُمران بن أَعْين الكوفي، شيخ حمزة في القراءة، وكان ثبتاً في القراءة. وحسبك أن حمزة أحد القراء السبعة قد تلقى القراءة عنه، وما وجدتُ في ترجمته ما يسيء إلى قراءته أو يعيبها عليها، غير أن المؤرخين وعلماء الحديث طعنوا في روايته للحديث النبوي الشريف.

فقد ذكر ترجمته الذهبي[2] ثم ذكر جملة من أقوال العلماء فيه، وهي ما يلي

١. قال ابن معين: ليس بشيء،

قلتُ: لعله أراد أنه لا يُعَوَّل على رواياته في الحديث، ولا يؤخذ بها.

٢. قال أبو حاتم: شيخ.

وسيق هذا اللفظ في معرض الذم، ولم يأت في سياق المدح[3].

٣. قال أبو داود: رافضي.

٤. قال النَّسائي: ليس بثقة.

هذه جملة الأقوال التي نقلها الذهبي فيه.

وتكرر هذا الكلام في حديث الذهبي عن القراءة[4] وترجماتهم، غير أن النص عن ابن معين كان صريحا هنا إذ نقل عنه قوله «قال ابن معين حُمْران ضعيف» ثم ذكر أن أبا داود قال[5] «كان رافضياً روى عن موسى بن عبيدة وهو واه».

---

(١) النشر ١/٣٨٣ .

(٢) انظر ميزان الاعتدال في نقد الرجال ١/٦٠٤ .

(٣) ولا يبعد عند أن يكون هذا اللفظ على التصغير «شُيَيْخ».

(٤) وانظر معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ١/٥٧

(٥) انظر التلخيص بذيل المستدرك ٢/٢٣١

وذكر ترجمته ابن الجزري في غاية النهاية في طبقات القراء [1] وأثنى على قراءته، ثم قال «يُرْمَى بالرفض».

ويبدو أن ترجمته عند الجزري تبع فيها ما ذكر الذهبي، ونقل عنه.

والرواية لحديث ابتداع الهمز التي ذكرها الحاكم [2] جاءت عن موسى بن عبيدة. وقد ذكر الذهبي أنه واه، ولم يثبت هذا عنه إذ جاءت الرواية أن الهمز لم يكن معروفاً في عهد الرسول والخلفاء، وإنما الهمز بدعة حصلت فما بعدُ، بل إن الحاكم نفسه ضعَّف هذه الرواية. وذكر الذهبي أن هذا الحديث لم يصح، وكان الإمام أحمد يقول [3] «لا يُكْتَبُ حديثه»، بل قال يحي بن سعيد. كنا نتقي حديثه» وذكر مثل هذا الحاكم وهذا الذي ذكره الذهبي في نقد هذين هو ما استند إليه العلماء كالشهاب الخفاجي والسمين الحلبي وغيرهما في رَدّ الحديث، على أن أبا علي الفارسي جاء كلامه[4] صريحاً في رَدّ الحديث مع أنه كان قبل الذهبي بقرنين.

وتعرّض السيوطي [5] للمسألة نفسها، وقال. «هذا حديث لا يحتج به، وموسى بن عبيدة الربذي ضعيف عند أئمة الحديث...».

ومن رواة هذا الحديث حسين الجعفي.

فقد ذكر الحاكم أن الحديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد ذكر صاحب التاج أن حسين الجعفي ليس من شرطهما، ولهذا ضعفه جماعة من القراء والمحدثين.

قال د. عبدالله حسن[6]:

«قول الحاكم في المستدرك إنه صحيح على شرط الشيخين لا يُعَوّل عليه فإن النقاد يضعفونه، ويقولون عنه إنه واسع الخطو في تصحيح الأحاديث، وقد تتبعه الذهبي في تلخيص المستدرك».

أما بعدُ، فهؤلاء ثلاثة من رواة الحديث اثنان روايتهما مردودة: وهما حمران بن أعين، وموسى بن عبيدة، والثالث حسين الجعفي ليست روايته داخلة في شروط الرواية عند الشيخين البخاري ومسلم، وحسبك هذا طعناً في الحديث، ورَداً له.

---

(١) انظر ١/٢٦١ .
(٢) انظر المرجع السابق في حاشية (١) .
(٣) ميزان الاعتدال ٤/٢١٣ .
(٤) الحجة ٢/ ٩١-٩٢
(٥) الإتقان ١/٢٧٧
(٦) في حديث جرى معه في هذه المسألة، وهو من المختصين بعلم الحديث

**ب. متن الحديث :**

جاءت في الحديث روايات مختلفة ذكرتها من قبل، ومن هذه الروايات «لا تنبر باسمي» أو «لا تنبز باسمي»، ولم تكن قريش همّازة ولا نبازة. وقوله لا تنبز باسمي أي لا تلقبني النبيء» وذكرتُ من قبل أن من معاني نبيء الانتقال من مكان إلى اخر، فلعل الأعرابي عرّض بانتقال رسول اللّه ﷺ من مكة إلى المدينة، وكأنه يريد أن يقول. ياطريداً. ، فأدرك رسول اللّه ﷺ هذا فردعه، لئلا يكون في كلامه من التعريض بالرسالة كما في كلام اليهود في اللّي، وصرح أصحاب التاج والصحاح والنهاية بأن هذا المعنى هو ما أراده الأعرابي، ولهذا جاء إنكار الرسول ﷺ، لا لعيب في همز «النبيء» ولا استنكاراً لهذه اللغة.

وقالوا لعل الرسول ﷺ أراد أن ينبه هذا الأعرابي إلى اختيار الفصيح من اللغة في مخاطبته، وإن كنت أشك في هذا ولا أرتاح له. قال ابن الأنباري[1] «وإنما قال عليه الصلاة والسلام بغير همز لأن الهمز لم يكن من لغته: فلذلك ترك همزه».

وغاب عن ابن الأنباري وغيره أنه ﷺ كان يخاطب كل قبيلة بلغتها، وأنه لهذا السبب «أنزل القرآن على سبعة أحرف».

ومما ذُكر في تخريج هذا الحديث ما قد يخطر في البال أن الغالب في ذلك العصر أن ما كان للنبي ﷺ جاء بغير همز وما كان لمن ادّعى النبوة جاء مهموزاً «النبيء»

ولذلك قالوا: «تنبأ مسيلمة» قال سيبويه:

«وليس من العرب أحد إلا ويقول تَنَبأ مسيلمة»، وذكر مثل هذا الأزهري في التهذيب

وذهب سيبويه إلى أن ترك الهمز هو المختار عند العرب سوى أهل مكة. قلتُ لو كان الأمر مطرداً على ذلك لكان ابن كثير وابن محيصن قارئا أهل مكة أَوْلى بالهمز من نافع المدني، ولم يُنقل ذلك عنهما وقد ذكر صاحب التاج أيضاً أن مكة تهمز النبيء فلما لم يكن منهما همز فقد جرَيا على أن القراءة قائمة على التلقّي لا على تبعية هذه القبيلة أو تلك.

**حكم قراءة نافع**

بعد هذا العرض الذي تقدّم لقراءات نافع، والحديث الشريف و مناقشة متنه وسنده واراء

(١) البيان ١/ ٨٨

العلماء فيه ثبت أن القراءة ثابتة عن نافع، صحيحة، لا تُعارض بحديث معلول في سنده، مختلَف في روايته، وقد انفرد به الحاكم في المستدرك. على أن الرواية عن نافع استمرت سبعين عاماً ما نُقل عنه أنه غيّر أو بَدّل، وهذا دليل النقل الصحيح.

وتبقى مسألةٌ يحوك في نفسي منها شيء، وهو أن التابعين الذين نَقَل عنهم نافعٌ والصحابة الذين نقل عنهم التابعون لم يأتِ عنهم شيء من هذا، فكيف كان ذلك؟

قلتُ: ليكن من مقام نافع[1] وصدق الرواية عنه، وشهادة العلماء له بذلك ما يبيح معارضة الحديث، وليكن في موافقة رسول الله ﷺ على ما مدحه به العباس بن مرداس ما يؤيد هذه القراءة، أضف إلى ذلك ما صَرّحوا به من أنها لغة منقولة عن العرب.

## خاتمة هذا البحث

وأخرج من هذه المناقشة المستفيضة إلى ما يلي:

١. إخراج نص سيبويه على غير ما أراد منه، فقد ذكر أن همز «النبيء» رديء، فردّ العلماء القراءة لهذا الخبر عنه، وذهب كثير من العلماء إلى أن سيبويه يقصد بالرداءة هنا ضعف الهمز من جهة القياس لا الرواية، ومخالفة القياس لا تُخطّأ به القراءة المستفيضة الثابتة بالخبر المتواتر، وكم في هذه اللغة من المسائل الكثيرة التي خُولف فيها القياس، ولم تُردّ، فما ظنُّك بالقراءة المتواترة؟!

والشطحات في تفسير نصوص سيبويه مألوفة، ولعلك رأيت فيما سبق مفهوم كلمة خطأ في لفظ معائش وتخريج الشهاب الخفاجي وغيره له.

٢. لو افترضنا أن الحديث صحيح السند لا مطعن في رجاله ورواته، وأنه يُعارض القراءة المتواترة ففي هذه الحالة يجب البحث عن مخرج للتوفيق بينهما، ولا يُرَدُّ المتواتر بالمتواتر، إذ كلاهما على درجة من الصحة واليقين يحظر معها الرد. وهذا ما ذهب إليه السمين الحلبي، وقد استحسنتُ هذا المذهب عنده.

---

(١) ذكر ابن جني في المحتسب ٢٩٦/١ عن الأعمش أنه قال: «سمعت أنسأ يقرأ «لَوَلّوا إليه وهم يجمزون» آية / ٥٧ من سورة التوبة قيل له: ما يجمزون؟ إنما هي يجمحون، فقال: يجمحون ويجمزون ويشتدون، واحد»
ناقش هذا ابن جني ثم قال: «... إلا أن حُسْنَ الظن بأنس يدعو إلى اعتقاد تقدّم القراءة بهذه الأحرف الثلاثة».
قلتُ: ألا يدعو حُسْنُ الظنّ بنافع وهو تابع إلى اليقين في أنّ هذه القراءات منقولة بأثر عن رسول الله ﷺ؟!

٣. القطعي لا يُعارض بالظني، فالقراءة ثابتة بالنقل اليقين عن ناقل، وقد رأيت ما في الحديث من أقوال للعلماء، وطعن في رواته.

٤. لو كان هذا الحديث صحيحاً لما أهملته كتب الحديث الستة، فوجوده في كتاب المستدرك وحده يجعله في حكم خبر الواحد، وخبر الواحد لا يرقى إلى رَدِّ المتواتر.

٥. دأب النحويون والصرفيون، وبخاصة منهم علماء البصرة على رَدّ القراءة وإن كانت متواترة، وذلك لا يجوز لهم، وعلى النحويين أن يصححوا قواعدهم وقياسهم بناء على ما توحي به هذه القراءات متواترة وشاذة، فهي أصح وأثبت من أقوال منقولة، وجمل مصنوعة، وأنصاف أبيات، كان لها حكمها فيما تركوا من قواعد.

٦. ما ذكروه من أن الهمز لغة أهل مكة، وأنهم كانوا يهمزون النبيء يقتضي أن يقرأ قُرّاء مكة بهمز النبيء، ولم يُنقل ذلك عنهم.

٧. ما ذُكر من أن النبي ﷺ رَدّ الأعرابي إلى لغة قريش غير صحيح، واجتهاد في غير محله، فالمنقول عنه أنه كان يرُدُّ على الأعراب بلهجاتهم، فلا يُعقل أن يكون الرد هنا لهذا السبب دون غيره من المواقف المنقولة من سيرته ﷺ، وقصة الحديث« ليس من امبر امصيامُ في امسفر» في الرد على الأعرابي الذي سأله « أمن امبر امصيامُ في امسفر» مشهورة.

٩. إن كلمة «نبيء» مأخوذة من النبأ وهو الخبر، والرسول أخبر بالرسالة عن الله تعالى، فهو مهموز، ومن قال إنه من نبا أي ارتفع فما جاوز هذه اللغة، وكلٌّ صواب إن شاء الله، فتحقيق الهمزة وتركه جائز لا مأخذ فيه.

١٠. لم ينكر الرسول ﷺ على العباس بن مرادس لفظ « النبيء»، ولو كان إنكار الهمزة ثابتاً عن الرسول ﷺ حقاً لهذه العلل المذكورة في ثنايا هذا البحث لردّ ذلك على العباس، وأنكره عليه، ولم يرد عن الرسول ﷺ مثل هذا، بل أقرّ عليه، وقبِله منه، ولا يُعقل الإنكار لهذه الظاهرة في موقف والموافقة عليها في موقف اخر، وهذا ما ذهب إليه الفارسي وغيره

١١. من معاني «نبأ» التي ذكرتها الخروج من مكان إلى اخر ولا يبعد بل يرجح عندي ما ذكروه من أنه ﷺ أدرك ما رمى إليه هذا الأعرابي بقوله «يانبيء الله» أي يا من خرج من مكة إلى المدينة طريداً مهروماً فاراً من قريش . والأعراب أشَدّ كفراً ونفاقاً، فأنكر الرسول عليه ذلك

لما يحتمله التلفظ به مهموزاً من التعريض به، وقد صَرَّح بهذا الجوهري والصاغاني وكثير من المتقدمين . فإنكار الرسول ﷺ لما رمى إليه هذا الأعرابي، لا لكون الهمز لم يكن من لغته . ويؤيد هذا قوله تعالى . « لا تقولوا راعنا»، فإنما نُهوا عن ذلك، لأن اليهود كانوا يستعملون هذا اللفظ، ويريدون به الرُّعونة لا الرعاية، فنهى الرسول الأعرابي عن أن يتمثل باليهود وطباعهم من حيث التعريض بالرسالة وصاحبها .

ولهذا الذي ذكرتُ ذهب الألوسي في «روح المعاني» إلى أن النهي كان خاصاً في صدر الإسلام حيث كانت دسائس اليهود فاشية .

١٢ . لم يرد في سيرة نافع ولا خبر قراءته أن أحداً ممن عاصره اعترض على قراءته هذه أو طعن فيها .

١٣ . ذهب الطبري إلى أن جمع النبيء علي نُبَاء جاء عن العرب سماعاً .

قلت : هذا السماع عن العرب لا يصلح أن يُرَدَّ بحديث تناوشته العلل .

وبعدُ ، فإن الحديث مردود، والقراءة ثابتة فإن قرأت «النبي» حيث جاء فقد أخذت بمذهب الجماعة. وإن قرأت «النبيء» بالهمز فإنك ما ركبت خطأ، ولا جاوزت حدود هذه اللغة، ولا خرجت على السنن المروي عن رسول الله ﷺ ، ولا جذبت يدك من طاعته جذباً تُلام عليه، وما خرجت عن السبيل السويّ المروي من هذه القراءات القرانية، وتذكَّر معي دائماً قوله «أنزل القران على سبعة أحرف كلها كاف شاف» فليكن في قراءة نافع ما فيها من النسب إلى هذا الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ ، وهذه اللغة الشريفة أيضاً لغة كتاب الله الكريم .

**والحمد لله رب العالمين**

## المصــادر والمـراجــع


- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشرة .. أحمد الدمياطي تصحيح . علي محمد الضباع .. طبع عبد الحميد حنفي .
- الإتقان في علوم القرآن . جلال الدين السيوطي . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية – صيدا – بيروت –١٩٨٨م .
- أساس البلاغة . الزمخشري
- إعراب القرآن . أبو جعفر النحاس تحقيق د . زهير غازي زاهد ط / مطبعة العاني . بغداد /١٩٧٧م
- أوضح المسالك إلى ألفية بان مالك . ابن هشام الأنصاري .

تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد
دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط/ ٥، ١٩٦٦ م
. البحر المحيط أبو حيان الأندلسي
نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة. الرياض
. البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة عبد الفتاح القاضي

مكتبة الدار بالمدينة المنورة ط/١، ١٤٠٤ هـ
. البيان في غريب إعراب القرآن. ابن الأنباري
تحقيق د. طه عبد الحميد
نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ١٩٧٠م
. تاج العروس. الزبيدي
. التبيان في إعراب القرآن. أبو البقاء العكبري
تحقيق محمد علي البجاوي
نشر عيسى البابي الحلبي
. التبيان في تفسير القرآن أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي
نشر دار إحياء التراث العربي. بيروت
. التلخيص في القراءات الثماني. عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري
تحقيق محمد حسن عقيل موسى
ط/١، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م جدّة
تهذيب اللغة. الأزهري
. التيسير في القراءات السبع أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني
صححه أوتوبرتزل، ط/١، إستانبول/ ١٩٣١
. الجامع لأحكام القرآن محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي
دار الكاتب العربي ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م. ط/٣
صححه أحمد عبدالعليم البردوني
. جامع البيان في تفسير القرآن. محمد بن جرير الطبري
طبع دار الجيل الجديد. بيروت.
دار الحديث. القاهرة
١٤٠٧هـ. ١٩٨٧م
. الحجة للقراء السبعة. أبو علي الفارسي
تحقيق بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاتي
نشر دار المأمون للتراث دمشق ط/١، ١٩٨٧
. الدر المصون في تفسير الكتاب المكنون السمين الحلبي
تحقيق جماعة من العلماء
دار الكتب العلمية. بيروت ط ١/ ١٤١٤هـ، ٣٩٣م
. ديوان أوس ابن حجر تحقيق وشرح د. محمد يوسف نجم
دار صادر. ط/٣. ١٣٩٩ هـ. ١٩٧٩م
. زاد المسير في علم التفسير. عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي
نشر المكتب الإسلامي ط/٤. ١٩٨٧م
. السبعة في القراءات ابن مجاهد
تحقيق د. شوقي ضيف
ط/٢. ١٤٠٠هـ
السيرة النبوية ابن هشام
مؤسسة علوم القرآن. بيروت
تحقيق مصطفى السقا وآخرين
شرح المفصّل ابن يعيش

تحقيق مشيخة الأزهر
نشرته إدارة الطباعة المنيرية
. الصحاح إسماعيل بن حماد الجوهري
. عناية القاضي وكفاية الراضي، «حاشية الشهاب». الشهاب الخفاجي
نشر دار صادر. بيروت
. غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار
الحسن بن أحمد بن الحسن الهمداني العطار
تحقيق د. أشرف محمد فؤاد طلعت
. غاية النهاية في طبقات القراء. محمد بن محمد بن الجزري
نشره برجستراسر. مكتبة المتنبي. القاهرة
. فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية وعلم التفسير
محمد بن علي بن محمد الشوكاني
دار المعرفة. بيروت
. الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية «حاشية الجمل»
تأليف سليمان بن عمر العجيلي الشافعي الشهير بالجمل
طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. مصر
. الكتاب. سيبويه
ط/١، ١٣١٦هـ
المطبعة الكبرى الأميرية بولاق
. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل الزمخشري.
طبع مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٨م.
. الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها مكي بن أبي طالب
تحقيق محيي الدين رمضان. مؤسسة الرسالة. ط/٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م
. لسان العرب ابن منظور المصري
. المبسوط في القراءات العشر ابن مهران الأصبهاني
تحقيق سبيع حمزة الحاكمي.
طبع مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٦م
مجمع البيان في تفسير القرآن. أبو علي الطبرسي
نشر دار مكتبة الحياة
. المحتسب/ أبو الفتح عثمان بن جني.
تحقيق علي النجدي وآخرين. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٣٨٦هـ
. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. عبدالحق بن عطية
تحقيق السيد عبدالعال السيد إبراهيم وآخرين
طبع في قطر. ١٩٧٧، ١٩٩١
. المستدرك على الصحيحين. الحاكم النيسابوري
دار الكتاب العربي. بيروت
. مشكل إعراب القرآن. مكي بن أبي طالب
تحقيق ياسين محمد السواس
نشر دار المأمون للتراث ط/٢
. المصباح المنير. أحمد بن محمد بن علي الفيومي.
. معاني القرآن. أبو الحسن الأخفش

تحقيق عائر فارس
ط/١، ١٤٠٠هـ ١٩٧٩م
المطبعة العصرية، الكويت.
- معاني القرآن وإعرابه . أبو إسحاق الزجاج.
شرح وتحقيق د. عبدالجليل عبده شلبي.
ط/ عالم الكتب بيروت ط/١، ١٩٨٨م.
- معرفة القراء الكبار شمس الدين الذهبي.
تحقيق محمد سيد جاد الحق.
ط/١ دار الكتب الحديثة. القاهرة.
- مفاتيح الغيب. محمد الرازي.
ط / دار الفكر . بيروت، ط /٣، ١٩٨٥م
- المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصبهاني
- مقاييس اللغة. أحمد بن فارس.
المقتضب محمد بن يزيد المبرد
تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة
عالم الكتب - بيروت.
- المكرر فيما تواتر من القراءات السبع وتحرر عمر بن قاسم المشهور بالنشّار.
طبع مصطفى البابي الحلبي ط/٢، ١٩٥٩
- المهذب في القراءات العشر. د. محمد سالم محيسن
مكتبة الكليات الأزهرية
ط/ ٢ ١٣٨٩هـ ١٩٧٨م
ميزان الاعتدال في نقد الرجال. محمد الذهبي
تحقيق محمد علي البجاوي
دار المعرفة بيروت
- النشر في القراءات العشر. ابن الجوزي
مراجعة محمد علي الضباع
نشر المكتبة التجارية مصر .
- النكت والعيون «تفسير الماوردي» . محمد بن حبيب
راجعه السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم
طبع المؤسسة الثقافية دار الكتب العلمية . بيروت
- النهاية في غريب الحديث والأثر. الجزري
- همع الهوامع جلال الدين السيوطي
تحقيق د. عبدالعال سالم بكر
ط/١ دار البحوث العلمية. ١٣٩٤ هـ. ١٩٧٥م.

# أبنية الأسماء واتجاهات التأليف فيها

**د . ظافر يوسف**
قسم اللغة العربية - جامعة حلب

## ملخص البحث

يدور هذا البحث حول اتجاهات التأليف في أبنية الأسماء ، ويعرض لموضوع أهمية الاسم في بناء الجملة العربية، والمرتبة التي يحتلها بين أقسام الكلام، ويبيّن أنَّ اهتمام القدماء بالتأليف في أبنية الأسماء كان متأخراً . ثم يشير إلى الاتجاهات التي مرَّ بها التأليف في موضوع أبنية الأسماء: فمن اتجاه يرمي إلى حصر أوزان الأسماء في اللغة العربية وإحصاء عددها والتمثيل لكل وزن منها، إلى اتجاه اخر يهدف إلى جمع طائفة خاصة من الأوزان التي يتعدَّد ضبطها ويتفق معناها، أو يتفق وزنها ويختلف معناها، إلى اتجاه ثالث يسعى إلى حصر مفردات اللغة العربية بوساطة الأوزان وهو ما يُطلق عليه اسم معاجم الأبنية، إلى اتجاه رابع يُعنى ببناء واحد من أبنية الأسماء فيجمع كلَّ الألفاظ التي تقع تحته .

ويخلص البحث إلى أن هذه الاتجاهات كانت متداخلة بعد أن يشير إلى أشهر الكتب والمصنَّفات التي تمثِّل كلَّ اتجاه .

اللغة العربية من اللغات التي كثرت فيها اتجاهات التأليف في شتى أنواع العلوم ، حيث لم يترك أجدادنا العرب شيئاً بدا لهم هاماً إلا قالوا فيه كلمتهم وخصُّوه بما يستحق من التأليف والتصنيف إلى أن تجمَّع لدينا كمٌّ هائل من الكتب والمصنفات التي تشكل تراثاً قلَّ نظيره في اللغات الأخرى .

ويعد اتجاه التأليف في أبنية الأسماء أحد هذه الاتجاهات المتميزة، وذلك لأن الاسم هو الركن الأساسي في الجملة العربية، وهو على أوزان متعددة تمتدّ من الثلاثي المجرد إلى نهاية ما يبلغه الخماسي بالزيادة . وقد عرَّفه النحاة بأنه «كلمة تدلُّ على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان محصل » [1] وإنَّما

(١) الأمالي الشجرية ١/ ٢٩٢ وانظر المفصَّل للزمخشري ص ٦ . وإنما وصفوا الزمان مُحصَّل ليدخلوا في الحدّ أسماء الفاعلين وأسماء المفعولين والمصادر لأنها تدلّ على زمان مجهول ألا ترى أنك إذا قلت ضربي زيد ضرباً شديداً احتمل أن يكون الضرب قد وقع وأن يكون متوقّعاً وأن يكون حاضراً.

قالوا تدلَ على معنى في نفسها تحرراً من الحرف لأنَّ الحرف يدلَ على معنى غيره. وقالوا غير مقترنة بزمان تحرزاً من الفعل لأنَّ الفعل وُضع ليدلَّ على زمان محدد. فقولهم «زَيْدٌ»، «رَجُلٌ»، «فرسٌ» أسماء تدلَ على مسمَّيات تقع تحتها دلالة غير مقرونة بزمان معين، فهذه الأسماء تحمل المعنى نفسه في كل زمان أو مكان من غير لبس أو غموض.

ولقد اهتمَّ الأقدمون منذ وقت مبكر بموضوع الاسم في مباحثهم النحوية والصرفية، لأنه قسيم الفعل، وحدَّدوا مرتبته بين أقسام الكلام، فهو يحتلَ عندهم المرتبة الأولى ويتقدَّم على الفعل، لأنَّ الفعل لا يوجد إلا به. يقول سيبويه «واعلم أنَّ بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء، لأنَّ الأسماء هي الأولى، وهي أشدُّ تمكناً. ألا ترى أنَّ الفعل لابدَّ له من الاسم وإلاَّ لم يكن كلاماً، والاسم قد يستغني عن الفعل، تقول: اللّه إلهُنا، وعَبْدُ اللّه أخُونا»[1]

وإلى ذلك ذهب أبو القاسم الزجّاجي المُتوفَّى سنة ٣٣٧هـ أيضاً عندما قال: «وجه ثقل الفعل وخفة الاسم أنَّ الفعل إذا ذُكر لم يكن بُدّ من الفكر في فاعله، لأنّه لا ينفكُّ منه، ويستحيل وجوده من غير فاعل. وإنَّما خفَّ الاسم لأنه لا يدلَ إلاَّ على المُسمَّى الذي تحته، وثقل الفعل لدلالته على الفاعل، والمفعول والمفعولَيْن والثلاثة والمصدر والظرفين من الزمان والمكان والحال، وما أشبه ذلك»[2]

وإذا كان للاسم في اللغة العربية هذه المنزلة عند الأقدمين، فقد كان من الواجب عليهم أن يعكسوا هذه المنزلة إلى مؤلَّفات مستقلة يضمنونها خصائصه، وأبنيته ودلالاتها، كما فعلوا ذلك في قسم الأفعال، حيث تطالعنا كتب التراجم وفهارس المخطوطات بأسماء عشرات الكتب التي تحمل اسم الأفعال وأبنيتها منذ مطلع القرن الثالث الهجري[3]، في حين لا نجد مثل هذا الاهتمام

---

(١) الكتاب ١/٢٠-٢١، وانظر المقتضب / للمبرد ١/٢٥٧

(٢) الإيضاح في علل النحو ص ١٠٠-١٠١، وانظر ص ٦٧-٦٨، ٨٣، ٨٤ منه أيضاً. وانظر كذلك المنصف ١/٥٧، وأسرار العربية ص ١٧

(٣) ألف فيها قطرب (٢٠٦هـ)، والفراء (٢٠٧هـ) وأبو عبيدة (٢١٠هـ، والأصمعي (٢١٣هـ، وأبو زيد الأنصاري (٢١٥هـ) وأبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) وأبو محمد عبدالله بن محمد التوزي (٢٣٣هـ) وأبو حاتم السجستاني (٢٥٠هـ تقريباً) وأبو العباس الأحول (تلميذ ابن الأعرابي) والزجاج (٣١١هـ) وابن دريد (٣٢١هـ) وابن درستويه (٣٤٧هـ) وأبو علي القالي (٣٥٦هـ) وابن القوطية (٣٦٧هـ) وأبو مروان عبدالملك بن طريف الأندلسي (تلميذ ابن القوطية ٤٠٠هـ تقريباً) وأبو عثمان سعيد بن محمد المعافري السرقسطي (٤٠٠هـ) وأبو منصور محمد بن علي بن عمر بن الجبان (كان حياً عام ٤١٦هـ) وأحمد بن عبدالله بن حمد (٤٣٢هـ) وأبو القاسم علي بن جعفر السعدي اللغوي المعروف بابن القطاع (٥١٥هـ) وأبو عبدالله محمد بن يحيى بن هشام الأنصاري الخزرجي الأندلسي (٦٤٦هـ) بالإضافة إلى ما ورد في المعاجم اللغوية من حديث مسهب عن الأفعال وأبنيتها، كالغريب المصنف لأبي عبيد الهروي (٢٢٤هـ) وإصلاح المنطق لابن السكيت (٢٤٤هـ، وأدب الكاتب لابن قتيبة (٢٧٦هـ) والمخصص لابن سيده (٤٥٨هـ) يُرجع إلى كتاب المعجم العربي، نشأته وتطوره / لحسين نصار ص ١٨٠-١٨٩، وإلى مقدمة محقق كتاب الأفعال / لأبي عثمان السرقسطي ص ٨ وما بعدها

في أبنية الأسماء إلاّ في وقت متأخر . فأوّل مصنف مستقلّ وصلنا وقد حمل اسم أبنية الأسماء يعود إلى القرن السادس الهجري، وهو كتاب أبنية الأسماء والمصادر لابن القطاع الصقلي (٥١٥هـ)[1]، وربّما كان الكتاب الوحيد الذي حمل اسم أبنية الأسماء في تاريخ اللغة العربية. ولعلّ السبب في كثرة إقبال علماء اللغة على التأليف في أبنية الأفعال ما يتمتّع به الفعل من قابلية التصرف ومرونة التعبير عن الأفكار، لأنه الأداة التي تصور النشاط والحركة بالإضافة إلى فكرة الزمن التي يحملها في صيغه وأبنيته، كما أن قلة عدد أبنيته وغزارة المعاني التي يحملها في الزيادات التي تلحق أوزانه المختلفة تعطيانه رجحاناً على الأسماء .[2] فكلّ هذه الأمور تبرز فضل الأفعال، ويؤيد ذلك ما قاله ابن القوطية في حديثه عن الأبنية « واعلم أنّ الأفعال مباني أكثر الكلام، وبذلك سمّتها العلماء الأبنية، وبعلمها يُستدلّ على أكثر علم القران والسنّة، وهي حركات متقضيات، والأسما غير الجامدة والأصول كلها مشتقات منها . »[3]

فلهذه الأسباب مجتمعه فضّل العلماء التصنيف في أبنية الأفعال، ومن هنا كان الإقبال على وضع المؤلفات المستقلة في أبنيتها ، والتي فاقت ما صُنّف في أبنية الأسماء كثيراً .

## التأليف فيها واتجاهاته :

شغلت فكرة الأبنية بال المشتغلين في علوم اللغة العربية منذ حقبة مبكرة من الزمن ولمّا كانت أبنية الأسماء وأبنية الأفعال هي مادّة التصريف والاشتقاق، فقد ظفرت هذه الأبنية باهتمام علماء اللغة والنحو والصرف ولقيت عناية فائقة في مصنفاتهم اللغوية وتآليفهم النحوية والصرفية .

وكان لأبنية الأسماء نصيب غير قليل من هذه المؤلفات ـ وإن لم يرق إلى مستوى أبنية الأفعال ـ فقد بدأ التفكير فيها على صورة حصر لأشكالها، والتمثيل لكل منها . وقد تمّ ذلك علي

(١) . مخطوط في دار الكتب المصريه برقم ٦١١١هـ وسينتهي ان شاء الله عربيا من تحقيقه وعنوانه الكامل ،كتاب ابنية الاسماء الثنائية المجرّدة والمزيدة والثلاثية المجردة والمزيدة والرباعية المجردة والمزيدة والخماسية المجردة والمزيدة والمصادر الثلاثية والرباعية والمزيدة على غاية الاستيفاء والنظام ونهاية الاستقصاء والتمام،

(٢) جملة ابنية الافعال كلها على ما ذكره النحويون اربعة وثلاثون بناء ثلاثة منها للثلاثي المجرد واثنا عشر للثلاثي المزيد فيه، وواحد للرباعي المجرد، وثلاثة للرباعي المزيد فيه، وخمسة عشر بناء للمزيد الملحق بالرباعي. راجع كتاب الاستدراك على سيبويه ص ٤ ، وكذلك كتاب الممتع في التصريف ص ١٦٦ ـ ١٧٩ وكتاب بغية الآمال في معرفة مستقبلات الافعال ص ٧٥ هذا في حين بلغ عدد ابنية الأسماء على ما ذكر ابن القطاع اكثر من ألف وخمسمائة بناء. انظر الورقة الثانية من مخطوط ابنية الاسماء والمصادر.

(٣) . كتاب الأفعال لابن القوطية ص ١ . (المتقضيات ـ يقال تقضّى الشيء، إذا فني وانقطع).

أيدي النحاة، وكان سيبويه أول من ذكرها وحاول إحصاءها في كتابه إذ أورد للأسماء وحدها ثلاثمائة وثمانية أبنية من ثلاثي ورباعي وخماسي موزعة على المجرد والمزيد [1].

وقد تتابع العمل بعد سيبويه في موضوع أبنية الأسماء، وتدفق السيل الغزير من المؤلفات التي تحمل في أبوابها الشيء الكثير عن الأبنية ودلالاتها، والأوزان وأعدادها، ولكنَّ أغلب هذه المؤلفات لم تصل إلى مرحلة اتّخاذ الطريق الخاص بها، ولم تستطيع أن تكوّن اتجاهاً مُستقلاً لها، فبقيت أبنية الأسماء أو بعض صيغها على الأقل تُعالج ضمن كتب النحو والصرف، وأحيانا كثيرة في إطار المعاجم أو كتب الموسوعات اللغوية .

ومما يلاحظ على هذه الكتب والمؤلفات أنها لم تكن تتبع منهجاً واضحاً في معالجة أبنية الأسماء، فقد تعددت أساليبها وتنوّعت سبل عرضها، فبعض العلماء، ولا سيما النحاة والصرفيون كانوا يلجؤون إلى حصر أوزان الأسماء، وجمع القوالب التي تُبنى عليها كلمات اللغة وألفاظها، مع التمثيل لها، ثم إحصاء عددها كما فعل سيبويه وفريق من النحويين.[2]

أما البعض الاخر فقد كان يوظفها في خدمة المباحث النحوية والصرفية؛ هكذا أقام النحاة مثلاً صرح مبحث المشتقات وعملها على أساس الصيغ والأوزان . [3]

كما استخدموا بعض الصيغ والأوزان في مسألة مالا ينصرف من الأسماء، فقرروا أنَّ الأعلام التي على وزن «فُعَل»، نحو: عُمَر ومُضَر وهُبَل . تُمنع من الصرف؛ وكذلك الأسماء التي تأتي نكرة على صيغ منتهى الجموع، نحو: مساجد ومدَارس ومصابيح ومفاتيح.. فإنّها لا تُصرف أيضاً. وكذا الأمر في الصفات التي ترد على وزن أفْعل مما مؤنثه فعْلاء، نحو: أحْمر . حمْراء، وأشْقر . شقْراء، وعلى وزن فعْلان مما مؤنثه فعْلى، نحو: غضْبان . غضْبى، وعطْشان . عطْشى... فهي تُمنع من الصرف إذا لم تكن معرّفة بالألف واللام أو بالإضافة... إلى اخر ما هنالك من المباحث والأساليب التي تقوم على فكرة الوزن وتعالج في كتب النحو

وعُني فريق ثالث منهم بصيغها القياسية والسماعية وطُرُق اشتقاقها والمعاني التي تدلّ عليها. فبحث مثلاً في الأوزان التي تأتي عليها جموع التكسير وفي كونها من جموع القلة أو

(1). انظر الكتاب ٤/٢٤٢ـ٣٠٣ .

(2). انظر الكتاب ٤/٢٤٢ . ٢٧٨ . و٤ /٢٨٨ـ٢٩٩، و ٤/٣٠١ـ٣٠٢ ، والأصول في النحو ٣/١٧٩ـ٢٢٥، والممتع في التصريف ص ٦٠ـ١٦٥، ومخطوط شرح التسهيل / لأبي حيان النحوي ص ١٤٩ . ١٩٩، والمزهر ٢/٤ـ٣٦.

(3). انظر على سبيل المثال الكتاب ١/١٠٨ . ١١٨، والمقتضب ٢/١١٣. ١١٩، و٤ /١٤٨ ـ ١٦٥، والأصول في النحو ١/١٢٢ . ١٣٦

الكثرة، وبيّن متى تكون قياسية؟ وما هي الصيغ السماعية في ذلك؟ وعرض لأبنية التصغير أيضاً، فذكر أغراضه وأبنيته كما فصّل الحديث في أبنية المصادر والمشتقات وفي طريقة صياغة اسم الفاعل واسم المفعول، والصفة المشبهة باسم الفاعل، واسم التفضيل، واسمي الزمان والمكان، واسم الالة، وصيغ المبالغة وغير ذلك من الصيغ القياسية والأوزان الصرفية التي تزخر بها كتب النحو والصرف.

أما اللغويون فقد اهتموا بموضوع الأبنية اهتماماً لا يقلّ عن اهتمام النحاة والصرفيين، وأولوها عناية خاصة فتشعبت مسالكهم، وأخذت أبنية الأسماء في مصنفاتهم أشكالاً متعددة، فذهب بعضهم إلى جمع الألفاظ والكلمات التي يرد فيها وزنان مختلفان أو أكثر مع اتفاق المعنى، كقولهم فَعْل وفِعْل بفتح الفاءِ وكسرها، نحو . حَجْرُ الإنسان وحِجْرُه، ورَطْلٌ ورِطْلٌ [1]، وكقولهم. فُعْلٌ وفَعَلٌ بضم الفاء، وسكون العين وبفتحهما جميعاً، نحو بُخْل وبَخَل، وحُزْن وحزَن، وعُجْم وعَجَم [2] وكذلك قولهم فِعالٌ وفُعَالٌ وفَعَال (بمعنى واحد)، نحو قصَاص الشَّعرِ وقُصَاصُهُ وقصَاصُهُ، وزِجَاجُ القدح وزُجَاجُهُ وزجَاجُهُ.. [3].

وهذا الضرب من البحث هو ما يُعرف باسم اللغات في الألفاظ، وقد خصّه أصحاب المجاميع اللغوية كابن السكيت وابن قتيبة وابن سيده وغيرهم بأبواب كثيرة تشمل القسط الأكبر من مصنفاتهم.

واتجه اخرون إلى تأليف معاجم مستقلة بالأبنية، كان لأبنية الأسماء فيها الحظ الأوفر. فقد عمدوا إلى جمع ألفاظ اللغة العربية وكلماتها عامة، ثم قاموا بتوزيعها على أبنية محددة وأوزان متتالية في الأسماء، والأفعال، متّبعين في ذلك نظاماً معيناً، فكانت معاجمهم هذه تتسم بصفتين أساسيتين هما : الشمول والرتيب [4].

ولم يقف اللغويون عند هذا الحد من التأليف، فقد قادهم ولعهم في دراسة الأبنية إلى العناية ببعض الأبنية دون بعض، فأتعبوا أنفسهم في حصر الألفاظ التي تقع تحتها. ومن هنا كانت الرسائل الصغيرة التي تعالج بعض الصيغ وتجمع ألفاظها، وكانت كتب المقصور والممدود

(١). أدب الكاتب ص ٤٢٣.
(٢). المصدر نفسه ص ٤٢٥.
(٣). المخصص ١٥/ ٨٧
(٤). ديوان الأدب ١/ ٤٠

وكتب المذكر والمؤنث وكتب المثلَّثات وغير ذلك من المصنفات التي تقوم على فكرة الوزن، وتتخذ من بناء الكلمة وشكلها مرتكزاً تستند إليه.

ومن هذا كلّه يتبيَّن لنا مقدار العناية التي حظيت بها أبنية الأسماء، ويظهر بوضوح الحيِّز الكبير الذي شغلته في الكتب والتاليف المختلفة على الرغم من أنها لم تستقلَّ بمصنفات خاصة بها.

ونستطيع أن نلاحظ بوضوح أربعة اتجاهات مرَّ بها التأليف في موضوع أبنية الأسماد ولكنها متداخلة لأن الحدود التي يمتد إليها كل اتجاه سرعان ما تتقاطع مع حدود الاتجاه الاخر غير أن تسليط الأضواء على بعض الكتب والمؤلفات التي تمثل هذه الاتجاهات كافٍ لأن يمدَّنا بصورة واضحة عنها. وهذه الاتجاهات هي:

**أولاً:** اتجاه يرمي إلى حصر أوزان الأسماء في اللغة العربية وإحصاء عددها والتمثيل لكل وزن منها. ويظهر هذا الاتجاه بوضوح في كثير من كتب النحو والصرف وفي بعض كتب اللغة. وقد بدأ التأليف فيه منذ القرن الثاني للهجرة واستمر حتى القرن العاشر تقريباً. وأشهر الكتب التي تمثِّل هذا الاتجاه هي:

. الكتاب / لسيبويه، مطبوع بتحقيق عبدالسلام هارون (الجزء الرابع ص ٢٤٢ . ٣٠٣)

. الأصول في النحو/ لأبي بكر محمد بن السرّاج، مطبوع بتحقيق د. عبدالحسين الفتلي (الجزء الثالث ص ١٧٩ . ٢٢٥).

. شرح كتاب سبويه/ لأبي سعيد السيرافي (القسم المطبوع) بتحقيق د. عبدالمنعم فائز طبعة دار الفكر بدمشق ١٩٨٣ (ص٥٨٩ . ٦٧٢).

. ليس في كلام العرب / لابن خالويه، مطبوع بتصحيح وشرح أحمد الشنقيطي، مطبعة السعادة بمصر، ط١عام ١٣٢٧هـ.

. الاستدراك على سيبويه/لأبي بكر الزبيدي، مطبوع بتحقيق أغناطيوس كويدي.

. أبنية الأسماء والمصادر/ لابن القطاع، مخطوط في دار الكتب المصرية برقم ٦١١١هـ.

. المفصَّل في علم العربية/ للزمخشري ، طبعة دار الجيل ببيروت (اخر قسم الأسماء ص ٢٤٠ . ٢٤٣).

. سفر السعادة وسفير الإفادة / للسخاوي، مطبوع بتحقيق محمد أحمد الدالي (مطبوعات مجموع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٣).

. شرح المفصَّل/ لابن يعيش، مطبوع (الجزء السادس ص ١١٢ ـ ١٤٣).

. الكافي في شرح الهادي (قسم الصرف) / لأبي المعالي الزنجاني، مخطوط رسالة ماجستير مقدَّمة لكلية الآداب بجامعة عين شمس عام ١٩٧٥م. بتحقق حسن هنداوي.

. الممتع في التصريف/ لابن عصفور، مطبوع بتحقيق د. فخر الدين قباوة (الجزء الأول ص ٦٠ ـ ١٦٥).

. ارتشاف الضرب من لسان العرب/ لأبي حيان النحوي، مطبوع بتحقيق. د مصطفى أحمد النماس (الجزء الأول ص ١٧ ـ ٧٥ ـ ٢٩٦ ـ ٣٠٢).

. شرح التسهيل/ لأبي حيان النحوي، مخطوط في المكتبة الأحمدية بحلب برقم ٨٩٣ (المجلد الخامس منه، ص ١٤٩ ـ ١٩٩).

المُبدع في التصريف / لأبي حيان النحوي، مطبوع بتحقيق د. عبدالحميد السيد طلب، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت ط ١ عام ١٩٨٢، من صفحة ٥٥ ـ ١٠٠.

. المُزهر في علوم اللغة/ للسيوطي، مطبوع بتحقيق محمد أحمد جاد المولى وأخرين (الجزء الثاني من صفحة ٤ ـ ٣٦).

. همع الهوامع / للسيوطي، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ (الجزء الثاني منه ويُنظر فيه كتابا الأبنية والتصريف).

فأكثر هذه الكتب والمصنفات تشتمل على أبواب محددة وفصول مختلفة تنهج فيها طريقة سرد الأبنية والتمثيل لها .

ويُضاف إليها مجموعة أُخرى من كتب النحو والصرف التي عرضت لهذا الموضوع بشكل جرئي ولم تستقص البحث فيه، في صورة تعداد لأبنيتها، من مثل : تصريف المازني، والمقتضب للمبرد، والمنصف لابن جني، والشافية لابن الحاجب، وشرحها لرضيِّ الدين الاستراباذي وغير ذلك من كتب النحو والصرف التي تكاد لا تخلو صفحة من صفحاتها من الإشارة إلى بعض أبنية الأسماء .

**ثانيا** : اتجاه يهدف إلى جمع طائفة خاصة من الأوزان التي يتعدد ضبطها ويتفق معناها، أو يتفق وزنها ويختلف معناها. وغالباً ما يأخذ هذا الاتجاه شكل العناية بصيغتين اثنتين من صيغ الأسماء أو أكثر من ذلك وهو ما يُطلق عليه اسم اللغات في الألفاظ .

ويظهر هذا الاتجاه واضحاً في كتب الموسوعات اللغوية التي بدأ التأليف فيها في القرن الثالث الهجري ولعلّ أبا عبيد الهروي ( . ٢٢٤هـ)كان من أوائل الذين طرقوا هذا الميدان، فخصص لأمثلة الأسماء باباً يشغل أكثر من خمسين صفحة في مصنفه الموسوم باسم « الغريب المصنّف في اللغة» [١]. ثم تتابع التصنيف في هذا الضرب من البحث ولكنه لم يستمر طويلا

وربما كان ابن سيده ( . ٤٥٨ هـ ) اخر من عرض لهذا الموضوع، ولا نكاد نجد من بعده أحدا ممن اتى بجديد في هذا الاتجاه . وأهمّ المؤلفات التي تمثل هذا الاتجاه هي [٢].

. الغريب المصنّف في اللغة / لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، مطبوع بتحقيق محمد المختار العبدي (كتاب أمثلة الأسماء منه ) .

. إصلاح المنطق / لابن السكيت، مطبوع بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القسم الثاني من كتاب الأبنية) .

. المنتخب والمحرد في اللغة / لعلي بن الحسن الهنائي المعروف بكراع النمل، مخطوط في دار الكتب المصرية برقم ٨٥٨ لغة .

. جمهرة اللغة / لابن دريد، مطبوع بعناية محمد السورتي والمستشرق كرنكو (الجزء الثالث منه)

. المخصص / لابن سيده، مطبوع (السفر الخامس عشر منه) .

هذا بالإضافة إلى بعض الكتب الأخرى من مثل الفصيح لثعلب ، وشرحه التلويح للهروي، والاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن السيد البطليوسي، وغير ذلك [٣]

فهذه الكتب بما تحمله من أبواب في الأبنية تقدم إلينا مادة وفيرة في موضوع أبنية الأسماء وتزوّدنا في كثير من الأحيان بمعلومات غزيرة عن بعض أمثلة الأسماء ومعانيها .

(١). انظر الغريب المصنف ٢/٥١٣ . ٥٦٦.

(٢) . انظر المعجم العربي . نشأته وتطوره ١/١٩٠ . ١٩٧ ففيه توضيحات حول منهج أكثر هذه الكتب.

(٣) . الفصيح وشرحه المسمّى التلويح في شرح الفصيح، مطبوع بعناية محمد عبدالمنعم خفاجي، المطبعة النموذجية بمصر، ط ١ عام ١٩٤٩ . والاقتضاب لابن السيد البطليوسي، مطبوع في بيروت، دار الجيل عام ١٩٧٣

**ثالثاً** : اتجاه يسعى إلى حصر مفردات اللغة العربية وألفاظها بوساطة الأبنية والأوزان، وهو ما يُطلق عليه اسم معاجم الأبنية . وتقوم فكرته على جمع الكلمات العربية في الأسماء والأفعال وتقسيمها إلى أبواب أو كتب ، مثل . كتاب السالم ـ المضاعف ـ المثال ـ ذوات الثلاثة (الأجوف) ـ ذوات الأربعة (الناقص) ـ الهمز : ثم استقصاء الكلمات التي تكون على وزن واحد وترتيبها بحسب حروف الهجاء تحت اسم البناء الذي يخصها سواء أكانت في الأسماء أم في الأفعال

ولم يبدأ التأليف في هذا النوع من المعاجم إلاّ في فترة متأخرة تعود إلى القرن الرابع الهجري، ويُعدّ أبو إبراهيم الفارابي أوّل من ابتدع هذا النظام من المعاجم وذلك في معجمه المسمّى ديوان الأدب [1]، الذي جمع فيه للمرة الأولى بين كتب الأفعال والمصادر والأسماء معتمداً في ذلك على نظام الأبنية وقد تأثر من أتى بعده من أصحاب كتب الأبنية بالطريقة التي اتّبعها في معجمه، مثل [2] :

ـ مقدمة الأدب/ للزمخشري، مخطوط في دار الكتب المصرية برقم ٢٧٢ لغة ( وهو غير كامل في نسخة واحدة وإنّما يوجد منه نسخ عدّة يكمل بعضها بعضاً ) .

ـ شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم/ لنشوان بن سعيد الحميري ( ـ ٥٧٣هـ) مخطوط في دار الكتب المصرية برقم ٣٠ لغة (وقد طُبع منه جزان في مصر صدرا عن مطبعة الحلبي ووصلا إلى آخر حرف الشين) .

ولم يقف أثر الفارابي عند المعاجم العربية الخالصة، بل تعدّاها إلى غيرها من اللغات، فنجد بعضاً من المعاجم والكتب في اللغتين التركية والفارسية قد احتذت نظام الفارابي في الأبنية احتذاء يكاد يكون كاملاً، ومنها [3] :

ـ ديوان لغات الترك/ لمحمود بن الحسين الكاشغري ( ـ ٤٦٦هـ)، مطبوع في دار الخلافة العلية ١٣٣٣هـ .

(١) طُبع هذا المعجم بتحقيق الدكتور أحمد مختار عمر في اربعة أجزاء صدرت في القاهرة تباعاً في الأعوام ١/١٩٧٤، ٢/١٩٧٥، ٣/١٩٧٦، ٤/١٩٧٧

(٢). انظر المعجم العربي، نشأته وتطوره ١/٢٠٣ـ ٢٠٥، وسلسلة المقالات التي كتبها الدكتور أحمد مختار عمر في مجلة اللسان العربي، المجلد التاسع ج١/١٣٣ ـ ١٥٦، والمجلد الثامن عشر ج١/٥١ ـ ٥٤ فاننا نجد فيها توضيحات حول هذه الكتب وطريقة عرضها

(٣). انظر مجلة اللسان العربي ، المجلد التاسع ج١/١٥٠ ـ ١٥٦، والمجلد الثامن عشر ج ١/٥٥ ـ ٦٧، حيث نجد مقارنة بين هذه الكتب وبين ديوان الأدب للفارابي

. مصادر الزوزني / لأبي عبد الله الحسين بن أحمد الروزني (٤٨٦هـ)، مخطوط في دار الكتب المصرية برقم ٥٨ مجاميع(وهو معجم عربي . فارسي) .

. تاج المصادر / لأبي جعفر أحمد بن علي بن محمد المقري البيهقي المعروف ببو جعفرك (ـ٥٤٤هـ)، مطبوع في الهند عام ١٣٢٠هـ ( وهو معجم عربي فارسي) .

**رابعاً** : اتجاه يُعنى ببناء واحد من أبنية الأسماء، فيجمع كل الألفاظ التي تقع تحته، وهو أشبه ما يكون بالرسائل اللغوية الصغيرة. وقد بدأت ملامح هدا الاتجاه بالظهور في القرن الرابع الهحري بعد أن فرغ العلماء من جمع اللغة وحصرها، وانصبُ همّهم على الإحصاء والتقصّي في جمع المفردات حتى تسهل الإحاطة ويثبت التفوّق عند المناظرة .

ولعل في مساءلة أبي علي الفارسي للمتنبي عن عدد الجموع التي جاءت علي وزن «فعْلى» . وفي إجابة المتنبي علي الفور حجْلى وظرْبى . [1] خير شاهد على ذلك ولقد اشترك النحاة واللغويون في التأليف في هذا الاتجاه، فعالجوا عشرات الأبنية من الأسماء صمن مصنفاتهم وتاليفهم معتمدين في ذلك سبيل الإحصاء والتّعداد، ويتجلى هذا بوضوح من خلال المثال التالي

قال أبو علي القالي « لم يأت من فُعال جمعاً إلاُ أحرف قليلة جداً مثل رُباب جمع رُبّى وهي الحديثة النّتاج، ونعم جُفال أي كثيرة، وفُرار جمع فرير وهو ولد البقرة، ونعم كُثّاب وهي الكثيرة،وبُرَاء جمع بَرئ » [2] .

وقال أبو القاسم الزجاجي « لم يجئ في كلام العرب من الحموع على فُعال إلاّ ستة أحرف، من ذلك قولهم ظئْرٌ وظُؤار للمُرضعة من الناس والابل . وعنْزٌ رُبّى وأعنز رُباب حديثة النتاج، وتَوْءَم وتُؤَام، وفَريرٌ وفُرَار : لولد البقرة» [3] .

وقال ابن حالويه « لم يُجمع على فُعال إلا نحو عشرة أحرف أثبت ما دكره الرجاجي وزاد عليه نُدال جمع نذْل، ورُذال جمع رذل، وثُناء جمع ثنْي وهو الولد الذي بعد البكْر، وبُساط جمع

(١) . نزهة الألباء (ضمن ترجمة أبي الطيب المتنبي) ص ٢٢٣،
ووفيات الأعيان (ضمن ترجمة المتنبي أيضاً) ١/١٠٢
(٢) . الأمالي / للقالي ٢/٢٩٤، والنّعم المال السائم، وأكثر ما يقع هدا الاسم على الإبل
(٣) . أمالي الزجاجي ص ١٢٩

بُسْط وهي الناقة إذا كانت غزيرة اللبن [1] .

وقد نالت هذه الطريقة من البحث إعجاب الزمخشري ، فنظم في ذلك أبياتاً ضمَّنها هذه الكلمات بعد أن زاد عليها مثالاً وهو عُرَام بمعنى العُرَاق، فقال [2] :

ما سَمِعْنَا كَلِماً غيرَ ثمان ... هُنَّ جَمْعٌ وهي في الوزنِ فُعَال

فَـرُبَـابٌ وفُـرَارٌ وتُـؤَامٌ ... وعُـرَمٌ وعُـرَاقٌ ورُخَـال

وظُؤَارٌ جَمْعُ ظِئْرٍ وبُسَاطٌ ... جمعُ بُسْطٍ، هكذا فيما يُقالُ

فحصل من مجموع ما ذكروه أربع عشرة كلمة . وقد ذيَّل السيوطي ما فات الزمخشري نظماً فقال [3] :

ولقد زِيدَ ثُنَاءٌ وبُرَاءٌ ... ونُذَالٌ ورُذَالٌ وجُفَالٌ

وكُبَابٌ في كبابي ليس مع كُتُبِ القالي فهيًا يا رِجالُ

ومن هذا المثال يتبين لنا مقدار ولع العلماء في حصر المفردات وشدة حرصهم على جمع كلّ الكلمات التي تقع تحت بعض الأبنية . ونستطيع بالرجوع إلى كتب الأمالي وبعض المصنَّفات اللغوية ولا سيما كتاب المزهر منها، أن نجد الكثير من هذه الأحاديث التي تأخذ طابع الإحصاء والتقصّي في حصر جميع المفردات التي تخصّ بعض الأبنية .

غير أن العلماء لم يكتفوا بهذا الحد من المعالجة في مصنفاتهم، فخصوا بعض صيغ الأسماء بمؤلفات مستقلة نذكر منها :

. كتاب المقتضب في اسم المفعول من الثلاثي المعتلّ العين/ لابن جني (.٣٩٢هـ)، مطبوع بتحقيق المستشرق إدكار بروبيستر في مدينة لايبزغ عام ١٩٠٣ .

. كتاب ما جاء من المبني على فَعَالِ، لعلي بن عيسى الربعي (.٤٢٠هـ) [4]

. كتاب ما بنته العرب على فعَالِ، لرضي الدين الصغاني (.٦٥٠هـ)، مطبوع بتحقيق الدكتور عزة حسن في دمشق عام ١٩٦٤ ( من مطبوعات المجمع العلمي العربي) .

. كتاب يَفْعُول، لرضيّ الدين الصغاني أيضاً، مطبوع بتحقيق الدكتور إبراهيم السامراني في العراق . البصرة، وكان قد نُشِر في تونس عام ١٣٤٣هـ بتحقيق حسن حسني عبد الوهاب .

(١). ليس في كلام العرب ص ٢٣.
(٢). المُزهر ٢/٧٢.
(٣). المزهر ٢/٧٢ . ٧٣.
(٤). انظر معجم الأدباء ١٤/٧٩

. كتاب الانفعال، له أيضاً [١]، ومنه نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية برقم ٤١٤ لغة، ونسخة أخرى في مكتبة داماد زاده باستنبول .

. كتاب نُقْعة الصَّدْيان فيما جاء علي وزن فَعْلان، له أيضاً [٢]، وهو مخطوط في دار الكتب المصرية ، ومنه نسخة أخرى في مكتبة داماد زاده باستنبول .

. كتب أخرى للصغاني، وهي كتاب الافتعال [٣]، وكتاب فَعْلان [٤] ، وكتاب المفْعول [٥]

. رسالة في بعض الصيغ تشتمل على (فعيل وفعُول) لابن مالك [٦]، وهي مخطوطة في دار الكتب الظاهرية بدمشق (تحت الرقم ١٥٩٣) وثمة رسائل أخرى أخرى كثيرة تقترب من هذا الاتجاه في مي معالة بعض أبنية الأسماء، مثل كتب المقصور والممدود، وكتب المذكر والمؤنث وعيرها، ولكنها تخرج عن موضوع بحثنا هذا، لأن اهتمامها ينصب بالدرجة الأولى على نوع الكلمة لا على وزنها وصيغتها .

ونودّ أن نشير هاهنا إلى أنه قد وصلت إلينا بعض أسماء الكتب التي تحمل اسم الأبنية والأوزان، ولكننا لا نعرف عنها شيئاً، ولا ندري إلى أي اتجاه تنتمي، ولهذا السبب لم نخصها بالذكر، ونكتفي بالإشارة إلى بعضها وهي :

. كتاب حد الأبنية، للفراء ( .٢٠٧ هـ ) [٧]

. كتاب الأبنية ، للجرمي (. ٢٢٥هـ) [٨]

. كتاب الزيادة المنتزعة من سيبويه، للمبرد محمد بن يزيد ( .٢٨٥هـ) [٩]

. كتاب الأوزان، لكراع النمل (٣١٠هـ) [١٠]

---

(١). كتاب يفْعُول / للصغاني ص ٣

(٢). بعية الرعاة ٥٢٠/١، وانظر الفوائد البهية ص ٦٣ وفيه (بعيه الصَّدْيان)، وهدية العارفين ٢٨١/١

(٣). انظر كشف الظنون ١٣٩٤/٢، والفوائد البهية ص ٦٣

(٤). الجواهر المضيّة ٢٠٢/١ وفيه (فعْلان علي وزن سيْان)، وبغية الوعاة ٥٢٠/١

(٥). الجواهر المضيّة ٣٠٢/١، وكشف الظنون ١٤٦١/٢، وهدية العارفين ٢٨١/١

(٦). فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ص ٤٧٣ . ٤٧٤

(٧). الفهرست ص ١٠٠

(٨). الفهرست ص ٨٤، وإنباه الرواة ٨٢/٢.

(٩). الفهرست ص ٨٨، وإنباه الرواة ٢٥٢/٣

(١٠). إنباه الرواة ٢٤٠/٢

# مصادر البحث


## أولاً . المخطوطات والرسائل الجامعية

. أبنية الأسماء والمصادر/ لابن القطاع الصقلي، مخطوط في دار الكتب المصرية رقم /٦١١١هـ .

. رسالة في بعض الصيغ/ لابن مالك، مخطوط في دار الكتب الظاهرية بدمشق رقم /١٥٩٣/

. شرح التسهيل/لأبي حيان النحوي الأندلسي، مخطوط المكتبة الأحمدية بحلب(المجلد الخامس منه)رقم /٨٩٣/

. الكافي في شرح الهادي (قسم الصرف منه) لأبي المعالي الزنجاني، تحقيق حسن هنداوي، مخطوط رسالة ماجستير مقدّمة لكلية الآداب جامعة عين شمس سنة ١٩٧٥ .

## ثانيا . المطبوعات

. أدب الكاتب/ لابن قتيبة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر ط ٤ سنة ١٩٦٣ م .

. ارتشاف الضرب من لسان العرب/ لأبي حيان النحوي الاندلسي، تحقيق مصطفى أحمد النماس، مطبعة النسر الذهبي بالقاهرة، ط ١ سنه ١٩٨٤ . ١٩٨٩ .

. الاستدراك على سيبويه في كتاب الأبنية / لأبي بكر الزبيدي،تحقيق اغناطيوس كويدي، مطبعة روما سنة ١٨٩٠ م .

. أسرار العربية/ لأبي البركات الأنباري، تحقيق محمد بهجت البيطار، مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٩٥٧م .

. إصلاح المنطق / لابن السكيت، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر ط٢ سنة ١٩٥٦م

. الأصول في النحو / لابن السراج، تحقيق عبد الحسين الفتلي، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ط١ سنة ١٩٨٥م

. الافعال / لابي عثمان السرقسطي، تحقيق حسين محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية بالقاهرة سنة ١٩٧٥م

. الاقتضاب في شرح أدب الكتاب / لابن السيد البطليوسي، دار الجيل، بيروت سنة ١٩٧٣م

. أمالي الزجاجي/ لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق عبدالسلام هارون، مطبعة المدني بالقاهرة ط١ سنة ١٣٨٢هـ.

. الأمالي الشجرية/ لابن الشجري (هبة الله بن علي)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت بلا تاريخ.

. الأمالي في لغة العرب / لأبي علي القالي، دار الكتب العلمية، بيروت سنة ١٩٧٨م

. إنباه الرواة على أنباه النحاة/ للقفطي، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار الكتب المصرية بالقاهرة ط١ سنه ١٩٥٠ . ١٩٥٥م

. الإيضاح في علل النحو/ لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، بيروت ط ٣ سنة ١٩٧٩م.

. بغية الامال في معرفة مستقبلات الافعال/ لاحمد بن يوسف اللبلي الاندلسي، تحقيق جعفر ماجد، الدار التونسية للنشر، سنه ١٩٧٢م

. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة/ للسيوطي، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ط١ سنة ١٩٦٥م

. تاج المصادر/ لأبي جعفر المقري البيهقي المعروف ببو جعفرك، طبعة الهند سنة ١٣٢٠هـ.

. جمهرة اللغة/ لابن دريد الأزدي، بعناية محمد السورتي والمستشرق كرنكو، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن ط ١ سنة ١٣٤٥هـ.

. الجواهر المضية في طبقات الحنفية/ لابن ابي الوفاء القرشي، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر اباد الدكن، الهند ط ١ سنة ١٣٣٢هـ

. ديوان لغات الترك/ محمود بن الحسين الكاشغري، طبعة دار الخلافة العلية ١٣٣٣هـ.

. سفر السعادة وسفير الإفادة/ للسخاوي، تحقيق محمد احمد الدالي طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٨٣م.

. السيرافي النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، تحقيق عبدالمنعم فائز، دار الفكر بدمشق ط ١ سنة ١٩٨٣م

. الشافية/ لابن الحاجب (ضمن مجموع يشتمل على جملة رسائل في علم الصرف)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، بلا تاريخ.

. شرح شافية ابن الحاجب/ لرضي الدين الاستراباذي، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلميه بيروت سنة ١٩٧٥م

. شرح المفصل/ لابن يعيش، طبعة عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.

. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم/ لنشوان بن سعيد الحميري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر

. الغريب المصنَّف / لأبي عبيد القاسم بن سلاَّم، تحقيق محمد المختار العبيدي، طبعة المؤسسة الوطنية بتونس ط١ سنة ١٩٨٩ - ١٩٩٠م

. الفصيح وشرحه المسمّى التلويح في شرح الفصيح/ لأبي سهل الهروي، تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي، المطبعة النموذجية بمصر ط ١ سنة ١٩٤٩م

. الفهرست / لابن النديم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ

. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية لعلوم اللغة العربية/ وضعته أسماء الحمصي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٧٣م

. الفوائد البهية في تراجم الحنفية/ لأبي الحسنات اللكنوي، عُني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة بمصر ط ١ سنة ١٣٢٤هـ

. الكتاب/ لسيبويه، تحقيق عبدالسلام هارون، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ

. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون/ لحاجي خليفة، المكتبة الإسلامية بطهران ط ٣ سنة ١٣٧٨هـ

. ليس في كلام العرب/ لابن خالويه، بتصحيح أحمد بن الأمين الشنقيطي، مطبعة السعادة بمصر ط ١ سنة ١٣٢٧هـ

. ما بناه العرب على فعال/ لرضيّ الدين الصغاني، تحقيق عزّة حسن، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٦٤م

. المُبدع في التصريف/ لأبي حيان النحوي، تحقيق عبدالحميد السيد طلب، مكتبة دار العروبة، الكويت ط ١ سنة ١٩٨٢م

. المخصَّص/ لابن سيده، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت سنة ١٣٢١هـ

. المُزهر في علوم اللغة وأنواعها/ للسيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر بلا تاريخ

. معجم الأدباء/ لياقوت الحموي، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر ط ١ سنة ١٩٣٨م

. المعجم العربي نشأته وتطوره/ لحسين نصار، دار الكتاب العربي بمصر ط ١ سنة ١٩٥٦م

. المقتضب في اسم المفعول من الثلاثي المعتلّ العين/ لابن جنّي، تحقيق إدكار بروبستر، طبعة لايبزغ سنة ١٩٠٣م

. المفصَّل في علم العربية/ للزمخشري، طبعة دار الجيل ببيروت ط ٢ بلا تاريخ

. المقتضب/ للمبرد، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ

. الممتع في التصريف/ لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق فخر الدين قباوة، دار القلم العربي، بحلب ط ٢ سنة ١٩٧٣م

. المنصف (شرح تصريف أبي عثمان المازني النحوي) / لابن جنّي، تحقيق إبراهيم مصطفى وزميله، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط ١ سنة ١٩٥٤م

. نزهة الألباء في طبقات الأدباء/ لأبي البركات الأنباري، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة الأندلس ببغداد ط ٢ سنة ١٩٧٠م

. هدية العارفين وأسماء المؤلفين والمصنِّفين / لإسماعيل باشا البغدادي، مطبعة وكالة المعارف باستنبول سنة ١٩٥١م

. همع الهوامع/ للسيوطي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ

. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان/ لابن خلكان، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة بمصر ط ١ سنة ١٩٤٨م

. يفعول/ لرضي الدين الصغاني، تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الطباعة الحديثة بالبصرة، بلا تاريخ

## ثالثاً . المجلات

. مجلة اللسان العربي التي تصدر عن مكتب التعريف في الوطن العربي بالرباط (المجلد التاسع ج١/ ١٣٣ - ١٥٦) والمجلد الثامن عشر ج ١ (٦١ - ...)

## أولاً: حفلة تخريج الطالبات:

تحت رعاية حرم رئيس مجلس الأمناء السيد جمعة الماجد الموقر احتفلت الكلية في صباح يوم الثلاثاء ٢٠ شوال ١٤١٨هـ - الموافق ١٧/٢/١٩٩٨م بتخريج الدفعة السادسة من طالباتها البالغ عددهن (٦٦) طالبة، ابتدأ الحفل في الساعة العاشرة صباحاً بتلاوة آيات عطرات من الذكر الحكيم تلتها إحدى الطالبات الخريجات، ثم أعقب ذلك فقرات الحفل. فألقيت كلمات طيبة معبرة عن المشاعر الفياضة والفرح الغامر الذي ملأ القلوب بهذه المناسبة السعيدة.

ألقيت كلمة رئيس مجلس الأمناء كريمته الفاضلة، ثم ألقت كلمة السيد عميد الكلية أ.د. إبراهيم سلقيني إحدى المدرسات، ثم ألقت طالبة خريجة كلمة عبرت عن مشاعر الغبطة والسرور بهذا التخرج، وبعد ذلك قامت راعية الحفل بتوزيع الشهادات والجوائز على الخريجات، وقد نالت واحدة منهن درجة الامتياز. ونحب أن ننوّه أن بعض الخريجات رحن يتابعن دراستهن في قسم الدراسات العليا في الكلية ليأخذن دورهن- إن شاء الله- كاملاً في بناء الحياة والمجتمع. وعرفاناً بالجميل قدمت الخريجات هدية متواضعة للسيدة الفاضلة راعية الحفل، كما قدمت الكلية هدية رمزية للسيدة الفاضلة.

حضر الاحتفال السيدة المربية الموقرة والدة رئيس مجلس الأمناء وحرم صاحب السمو الشيخ راشد بن أحمد المعلا، وحرم صاحب السمو الشيخ سعود بن صقر القاسمي، وحرم الشيخ حشر بن مكتوم آل مكتوم مدير دائرة إعلام دبي، وحرم الشيخ بطي آل مكتوم، وحرم السيد سيف بن أحمد الغرير أحد أعضاء مجلس الأمناء، وعدد من زوجات القناصل ورجال السلك الدبلوماسي ورجال الأعمال وزوجات أعضاء الهيئة التدريسية في الكلية وأهالي الخريجات وعدد كثير من المدعوات والطالبات.

وفيما يلي الكلمات التي ألقيت:

### كلمة معالي السيد رئيس مجلس الأمناء

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

### أيتها الأخوات الفاضلات:

إنني باسم الوالد أحييكن أطيب تحية، وأرحب بكن أجمل ترحيب، وأرفع أسمى آيات الشكر والتقدير إلى صاحب السمو رئيس الدولة الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، وإلى أخيه صاحب

السمو الشيخ مكتوم بن راشد ال مكتوم نائب رئيس الدولة، رئيس مجلس الوزراء، حاكم دبي لرعايتهما المستمرة مسيرة الدعوة الإسلامية المتمثلة في عقيدتها الصافية وشريعتها السامية والنهضة العلمية الماضية في طريق الازدهار، ولتشجيعهما المؤسسات الثقافية والتعليمية على اختلاف مستوياتها.

وإنه لمفخرة لدولة الإمارات العربية وقد تأسس على أرضها الغراء جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم. تحت رعاية سمو الشيخ محمد بن راشد ال مكتوم حفظه الله تعالى وهي مساع موفقة أسعدت النفوس وأبهجت القلوب وهي فخر لكل مسلم من مسلمي العالم حيث أخذت هذه الجائزة صفتها الدولية.

وإنه ليسعدني أيتها الأمهات والأخوات أن أشارككن الفرح في أجمل لحظات الحياة، وأحفلها بالخير، وأجدرها بالتكريم. لحظات التخرج بعد الدرس، ومواسم القطاف بعد الغرس [فأولياء الطالبات نشؤوا فلذات أكبادهن أكرم تنشئة، وأساتذة الكلية علموهن أشرف علم، والطالبات بذلن في التحصيل غاية الجهد، حتى أتت الغراس أكلها].

وهانحن أولاء نجتمع اليوم لنشارك في جني أطيب الثمار بتخريج الدفعة السادسة من طالبات كلية الدراسات الإسلامية والعربية وكيف لا تطيب هذه الثمار بعد أن نبتت في دوحة الدين الإسلامي واللسان العربي، فحملت من الأول قرآنه، ومن الثاني بيانه. وجمعت بين عمق التفكير ودقة التعبير، بين عظمة التشريع وفصاحة اللغة، حتى أحاطت بالخير من أطرافه

ومن فضل الله على هذه الكلية أنها في عشر السنوات الماضية من عمرها استطاعت أن ترسخ أقدامها، وترفع رأسها بين كبريات الكليات في العالم الإسلامي، فقد كثر طلابها وطالباتها واتسع بناؤها ومن فضله تعالى كذلك أن الفسيلتين اللتين غرسناهما قبل ثلاث سنوات، وهما قسم الدراسات العليا، وقسم اللغة العربية، قد طالتا وأفرعتا وسنخرّج الدفعة الأولى من قسم اللغة العربية في العام القادم، وحاملات الماجستير في العام القادم أيضا إن شاء الله تعالى تبعاً لتوفيق الله وتيسيره.

أخواتي الخريجات الفاضلات:

إن الله الذي يسرّ لكن سُبل التعلّم حمّلكن تبعة التعليم، فما وجد العلم لكي يدفن في صدر، أو لتحمله شهادة تلصق على جدار، وإنما وجد لتحيا به القلوب، وتنهض به الأمم، وتشاد الأوطان. وأنتن منذ هذه اللحظة مطالبات بتبليغ ما في عقولكن من العلم، ومافي ضمائركن من المُثل، وما في عقيدتكن من سمو. يباركِكن الله، ويدعو لكن الوالد الكريم بالنجاح والتوفيق، ويباهي بكن الوطن الذي يعلق عليكن الآمال.

سدد الله خطانا جميعاً، وجعل أعمالنا وأقوالنا خالصة لوجهه، وأتم علينا نعمة الإيمان، وأقدرنا على خدمة الإسلام.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

## كلمة الأستاذ الدكتور عميد الكلية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، معلم البشرية الخير، وعلى اله وصحبه الذين تخرجوا من مدرسته الربانية، وحملوا الإسلام إلى مشارق الأرض ومغاربها وبعد:-

ضيفاتنا الكريمات

السلام عليكنّ ورحمة الله وبركاته،

باسم السيد عميد الكلية أ.د إبراهيم سلقيني، وأعضاء هيئتها التدريسية أرحب بكن أجمل ترحيب وأعطره، وأشكر لكن حضوركن لمشاركتنا بهجتنا الغامرة، وسرورنا البالغ، ولم لا؟ وهذه قطوف طيبة جادت بها دوحة هذا الصرح العظيم الذي يتجدد عطاؤه كل عام.

أيتها الأخوات الفاضلات

ها نحن أولاء نحتفل بثلة جديدة من خريجات هذا البناء المبارك، وليس ثمة أطيب للنفوس، وأقر للعيون من رؤية الثمار يانعة بعد جهاد علمي ميمون. أجل، إنهن زرعن فحصدن، وسرن في طريق

العلم والتحصيل الواعي فبلغن المأمول، ووصلن إلى حيث يشاركن في مسيرة العطاء فهنيئا للحاصد بما حصد، وللواصل بروعة الوصول، وهنيئاً لهذا الصرح الشامخ هيئة إدارية وتدريسية بما بذل وأعطى.

إن الصدور تنبض بالأمل العريض، والرجاء المديد، أن نرى الخريجات يأخذن دورهن في بناء الوطن الحبيب على أسس الإيمان والعلم والعمل الصالح، ويشاركن في مسيرة الحضارة الربانية، بعد ماتسلحن بالعلم، وتزين بالتقوى، وتجملن بالخلق الكريم.

وهذا النهر الذي تفجر ماؤه بأيد خيرة منذ سنوات يزداد- على مر الأيام- تدفقاً ويمضي في وجهه على دروب الحياة يحيلها رياضاً غناء، ويقيم عليها منارات هادية، وهذا كله من فضل الله على هذه الإمارة الراشدة، وقال تعالى ﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا﴾، وقال لحبيبه ﷺ- «وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً»، أوليس من فضل الله العظيم أن عدد الطالبات لهذا العام قد بلغ أكثر من ألفي طالبة منهن ثلاثمائة في قسم اللغة العربية، سنراهن غداً- إن شاء الله تعالى- يشاركن فيما تقوم به هذه الدفعة التي نحتفل اليوم بتخريجها، والتي بلغ عدد طالباتها ستاً وستين طالبة، كذلك بلغ عدد طلابنا لهذا العام ثلاثمائة طالب. وأخص بالذكر قسم الدراسات العليا حيث بلغ عدد طالبات هذا القسم مابين الدبلوم والتحضير لرسالة الماجستير تسع عشرة طالبة.

وقبل أن أختم كلمتي أجد نفسي أمام هذه النخبة الطيبة التي ستنطلق عما قريب إن شاء الله تعالى إلى ميادين الحياة العملية أخذاً وعطاءً لأقول لهن عليكن بتقوى الله -تعالى- في السر والعلانية، وكن كما نأمل فيكن مثالا للمرأة المسلمة الفاضلة، التي أخذت نصيبها من إرث النبوة، أليس العلماء ورثة الأنبياء؟ واعلمن أن من واجبكن أن لا تكتفين بمجرد الحصول على الشهادة، فالشهادة هيأت لكن مفتاح البحث والاستفادة من ثروة أمتنا العلمية وموسوعاتها الضخمة في كل ميدان واختصاص، كما أدعو الطالبات اللواتي حصلن على درجة علمية تؤهلهن للتسجيل في مرحلة الماجستير في الكلية أن يبادرن بالتسجيل ولا يكتفين بما حصلن عليه، وعليهن أن يتغلبن على جميع العوائق تحقيقاً لقوله -ﷺ- «اغتنم خمساً قبل خمس حياتك قبل موتك وشبابك قبل هرمك وصحتك قبل سقمك وفراغك قبل شغلك وغناك قبل فقرك».

وختاماً أتقدم بالشكر الجزيل لمؤسس الكلية ومن ينفق عليها من ماله وجهده ووقته، معالي السيد جمعة الماجد- حفظه الله تعالى ووفقه لكل خير. كما أشكر كل القائمين على هذا الصرح المبارك وأشكر للجميع حضورهن ومشاركتهن فجزاكن الله خيراً.

**والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته...**

## كلمة الخريجات

الحمد لله رب العالمين. خلق الإنسان في أحسن تقويم. وعلم الإنسان بالقلم، وعلمه مالم يكن يعلم.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله ونبيه الكريم أدى الرسالة، وبلغ الخلق، وأرشد الأمة، ودعانا إلى طلب العلم وعَدَّه فريضة، وعلى اله وصحبه أجمعين.

السيدة الفاضلة

راعية هذا الحفل الكريم حرم رئيس مجلس الأمناء السيد جمعة الماجد. حفظه الله ورعاه.

الحاضرات المحترمات

السلام عليكنَّ ورحمة الله وبركاته، وتحية طيبة مباركة.

اسْمحن لي أن ألقي هذه الكلمة في هذا الموقف الكريم أصالةً عن نفسي ونيابة عن زميلاتي خريجات الدفعة السادسة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية، وأن أعبر عن مشاعر تملأُ قلوبنا ونفوسنا...

من شكر الله تعالى وحمده على عونه وتوفيقه في إنهاء سنوات الدراسة، والحصول على الدرجة العلمية، وتحقيق أمنية غالية.

ومن الفرحة الغامرة بوقفتنا أمامكن في يوم الاحتفال بالتخرج: وإنجاز مرحلة مهمة من مرحل العمر.

أيها الحفل الكريم

إننا، ونحن نحتفل بيوم تخرجنا في الكلية، إنما نغادر موقفاً من مواقف الكد والكدح والمجاهدة إلى موقع اخر نواصل فيه مهمة الإنسان في الحياة. نغادر أيام الدرس والطلب والتلقي واكتساب الخبرة لنتقل إلى موقع أخر نؤدي فيه عملاً مثمراً أو مهمة مناسبة مما فيه خير أنفسنا وخير أهلينا وأبناء وطننا.

هانحن نقف وفاءً وعرْفاناً

لمن أسهم وقدم، ونظر لدينه ويقينه، وأعلن في جانب مهم من حياة مجتمعه رئيس مجلس الأمناء السيد جمعة الماجد، فقد سهل علينا طريق العلم، وأعاننا عليه، وهيأ لنا - برضا الله تعالى وعونه وتوفيقه - هذا الصرح العلمي الكبير الذي استطاع أن يرفع لنفسه اسماً، ويثبت لنفسه موقعاً، بحمد الله تعالى

فلهذا الوالد الكريم نرفع التحية، وأسمى كلمات التقدير، ومعاني التكريم.

وهي وقفة ثناءٍ، ودعاءٍ لمن كانوا لنا عوناً، وسلكوا بنا سبل العلم، وفتحوا لنا افاق المعرفة، وأدوا أمانة العلم من أعضاء الهيئة التدريسية والعاملين في الكلية عسى أن نكون أهلاً للنهوض بها، والوفاء بحقوقها إن شاء الله.

ولنا في هذا اليوم السعيد موقف عهدٍ وولاءٍ

لهذه الأمة ابتداءً من كبار رجالها القائمين على شؤونها، وانتهاء بكل مواطنٍ يحب الوطن ويسعى في خيره.

ولصاحب هذا الصرح العلمي والحضاري

ولأهل العلم الذين يسهمون في بناء كيان الأمة الفكري والعلمي والحضاري والثقافي

أن نكون عنصراً فعالاً في بناء الوطن: في جوانبه العلمية والحياتية.

وأن نكون عوناً على بناء أسرةٍ مسلمةٍ ومجتمعٍ سليمٍ يجتمع فيهما الدين والدنيا، والحق والخير

أيها الحفل الكريم:

بعد اجتماعنا أنا وزميلاتي تحت مظلة الدراسة الجامعية في الكلية على امتداد سنوات الدراسة ها نحن أولاء نتفرق بنا سبل الحياة، وتنهض كل واحدة تحمل مسؤولية من مسؤوليات العمل والحياة؛ وتؤدي على قدر طاقتها رسالة الدين والعلم.

ونستعين بالله تعالى، لنكون قادرات على أداء مهماتنا القادمة، آملات أن نكون صدى طيباً لهذه الكلية التي نودعها وقلوبنا معلقة بها عن كل محبةٍ وتقدير.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

## ثانياً: زوار الكلية في العام الدراسي ١٩٩٨/٩٧م

قامت وفود هامة وشخصيات علمية ورسمية بزيارتها للكلية للاطلاع والوقوف على النشاط العلمي، والتقدم الذي أحرزته خلال السنوات الماضية. ومن بين تلك الوفود

- وفد من جمهورية الشيشان برئاسة الجنرال «أرسان فاخا» نائب رئيس الجمهورية. وألقى محاضرة قيمة بعنوان (المسلمون في الجمهوريات الإسلامية -الامال والالام).

  وذلك في يوم الأربعاء ٢٠ ذي القعدة ١٤١٨هـ، الموافق ١٨/٣/١٩٩٨م.

- وفد من الجمهورية المغربية، ضم مجموعة من كبار العلماء والمسؤولين في المؤسسات العلمية والتربوية والتعليمية.
- وفد من دولة الكويت الشقيقة، برئاسة معالي وزير الأوقاف الكويتي، وقد قام الوفد بتكريم معالي السيد جمعة الماجد رئيس مجلس أمناء الكلية بقرار مجلس الوزراء الكويتي.
- كما زار الكلية الأستاذ الدكتور محمد السعدي فرهود (رئيس جامعة الأزهر الأسبق) كأستاذ زائر لمدة أسبوعين وألقى خلالها المحاضرات العلمية على طلبة الكلية.

- كما زار الكلية أ د. سعاد إبراهيم صالح عميدة كلية البنات الإسلامية بجامعة الأزهر، كأستاذ زائر أيضا لمدة أسبوع. ألقت خلالها بعض المحاضرات على الطالبات.
- وزار الكلية أيضا الأستاذ الدكتور جعفر عبدالسلام، الأمين العام لرابطة الجامعات الإسلامية، ونائب رئيس جامعة الأزهر الأسبق.
- وزار الكلية الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رئيس قسم العقيدة بكلية الشريعة بجامعة دمشق
- وزار الكلية الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه بكلية الشريعة بجامعة دمشق.
- وزار الكلية الأستاذ الدكتور سيد رزق الطويل عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية الأسبق في جامعة الأزهر.

**ثالثاً : نشاطات اللجنة الثقافية:**

- تم انتخاب عضوات اللجنة الثقافية الجديدة مطلع العام الدراسي.
- أعدت اللجنة قائمة بأسماء الأساتذة العلماء لإلقاء محاضرات عامة على الطلبة طيلة الموسم الثقافي موزعة على الأسابيع.
- زيارة معرض الكتاب في الشارقة، وشراء الكتب العلمية لمكتبة الطالبات.
- إقامة معرض الكتاب الخامس التابع للكلية وذلك في الأسبوع الثاني من شهر إبريل نيسان، بما لا يتعارض مع موعد المحاضرات اليومية.
- تنظيم دورات التقوية في بعض المقررات مثل التجويد والتلاوة واللغة العربية، والخط.
- القيام بأعباء الإذاعة في الكلية وذلك في الفصل الدراسي الثاني.
- إصدار نشرة «الكلمة الطيبة».
- إصدار العدد ( ٥ ) من مجلة ميلاد فجر.

- مشاركة اللجنة في الأعمال الخيرية من خلال «طبق الخير» الذي يقام مرتين في العام.
- التبادل الثقافي بين الكلية ونظيراتها في الدولة. وقد تم ذلك من خلال زيارة وفد من كلية دبي الطبية، ووفد من مدرسة زعبيل الثانوية في دبي.

UNITED ARAB EMIRATES – DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

# JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFERRED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO. 16 – 1419 - 1999



UNITED ARAB EMIRATES – DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

# JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO. 16 – 1419 - 1998